UNIVERSITÉ DE BORDEAUX — FACULTÉ DE DROIT

LES CONFRÉRIES AU MOYEN AGE

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN DROIT

Présentée et soutenue devant la Faculté de droit de Bordeaux le 24 juin 1955

PAR

Mme Jeanne DESCHAMPS

1958

IMPRIMERIE BIÈRE

18 à 22, rue du Peugue

BORDEAUX

LES CONFRÉRIES AU MOYEN AGE

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41547308_0028

UNIVERSITÉ DE BORDEAUX — FACULTÉ DE DROIT

LES CONFRÉRIES AU MOYEN AGE

THÈSE POUR LE DOCTORAT EN DROIT

Présentée et soutenue devant la Faculté de droit de Bordeaux
le 24 juin 1955

PAR

Mme Jeanne DESCHAMPS

R. UNIV. BIBLIOTHEEK LEIDEN

1958
IMPRIMERIE BIÈRE
18 à 22, rue du Peugue
BORDEAUX

FACULTÉ DE DROIT DE L'UNIVERSITÉ DE BORDEAUX

GARRIGOU-LAGRANGE, ✻, ❁ I., professeur d'*Economie politique*, chargé des cours d'*Economie rurale* (Licence et Doctorat), Doyen.
PALMADE, ✻, ❁ I., professeur de *Droit commercial*.
BOYE, O. ✻, ❁ I., professeur de *Droit romain*, directeur honoraire de l'Ecole française de Droit du Caire.
LABORDE-LACOSTE, O. ✻, ❁ I., professeur de *Procédure civile et voies d'exécution*, chargé des cours de *Droit fiscal* (Licence et Doctorat) et de *Procédure civile et d'exécution* (Capacité).
HUBRECHT, ✻, ❁ I., professeur d'*Histoire du droit* (Doctorat), chargé des cours de *Droit romain* (2e année de Licence) et de *Droit civil comparé* (Doctorat).
BRETHE DE LA GRESSAYE, ✻, ❁ I., professeur de *Droit civil*, chargé des cours de *Droit des pays d'outre-mer* (Licence) et d'*Ethnologie juridique* (Certificat de droit et coutumes d'outre-mer).
ELLUL, ❁ A., professeur d'*Histoire du droit*, chargé des cours de *Pandectes* (Doctorat), d'*Histoire sociale* (Doctorat) et de *Philosophie du droit* (Doctorat), Assesseur du Doyen.
DE JUGLART, ✻, ❁ A., professeur de *Droit civil*, chargé des cours de *Droit maritime* et de *Droit aérien* (Licence et Doctorat).
DUVERGER ❁ A., professeur de *Droit constitutionnel et science politique*, chargé des cours de *Droit constitutionnel comparé* (Doctorat) et de *Science politique* (Doctorat).
LAJUGIE, ❁ A., professeur d'*Economie politique et science financière*, chargé des cours d'*Histoire des doctrines économiques* (Doctorat) et d'*Economie d'outre-mer* (Certificat de droit et coutumes d'outre-mer).
PERRET, professeur de *Droit civil*, détaché au Caire.
ROUQUET LA GARRIGUE, professeur d'*Economie politique*, chargé d'un cours de *Techniques statistiques* (Doctorat).
MERIGOT, ✻, professeur d'*Economie politique*, chargé d'un cours de *Théorie économique approfondie* (Doctorat) et d'*Economie régionale du Sud-Ouest* (Licence et Doctorat).
AUBY, professeur (Droit public), chargé d'un cours de *Droit administratif approfondi* (Doctorat) et d'un *Cours de droit public* (Capacité).
MERLE, professeur (Droit international public), chargé d'un cours de *Droit public d'outre-mer* (Certificat de droit et coutumes d'outre-mer).
ROBINO, professeur de *Droit civil*.
FRIEDEL, agrégé (Droit privé), affecté à Fort-de-France.
GUGLIELMI, agrégé (Economie politique), affecté à Fort-de-France.
LAVIGNE, agrégé (Droit public), affecté à Fort-de-France.
ROUXEL, chargé de cours (Droit romain et Histoire du droit).
Mlle FOURNIER, ❁ A., chargée de cours (Droit privé).
THAMAR, chargé de cours (Droit romain et Histoire du droit), affecté à Fort-de-France.
DERRUPPE, chargé de cours (Droit privé).
THIERRY, chargé de cours (Droit public).
SUBERVIE, chargé de cours (Droit civil capacité).
LENOAN, chargé de cours (Economie politique).
TREILLARD, assistant de *Droit privé*.

COMMISSION DE LA THÈSE

Président	M. le professeur ELLUL.
Suffragants	M. le professeur BOYE.
	M. le professeur HUBRECHT.

AVANT-PROPOS

La vie confraternelle au Moyen Age fut riche et active, sa vitalité ne fait aucun doute. L'étude de la plupart des secteurs de la vie publique met en lumière le rôle d'une confrérie, d'une guilde, d'une fraternité; leur présence se manifeste aussi bien à la ville qu'à la campagne, elles assûment des charges nombreuses, se voient confier des responsabilités essentielles pour la collectivité. La multiplicité et la diversité de ces associations ne facilite pas leur étude systématique déjà rendue difficile par la pénurie de documents antérieurs au XIII^e^ *siècle. La variété de leurs formes, la pluralité de leurs fonctions semblent exclure au premier abord une unité fondamentale qui s'efface devant des particularités sans doute moins essentielles mais plus visibles et plus faciles à saisir.*

La rareté des textes, l'apparence multiple et fuyante des confraternités explique sans doute qu'elles aient été l'objet de peu de travaux d'ensemble, si l'on excepte ceux de MM. Gabriel Le Bras et Joseph Duhr. Les confréries sont citées par un grand nombre d'auteurs mais d'une façon accessoire. Elles ne sont généralement pas étudiées pour elles-mêmes, mais en regard d'autres formes associatives : communes, corporations, compagnonnages. Très souvent, l'accent n'est pas mis sur leur spécificité, leur caractère particulier, leur vie sociologique complète et, pour la plupart des auteurs, elles apparaissent comme dépendantes de groupes politiques ou économiques : elles auraient assumé une part plus ou moins importante de leur vie fonctionnelle, mais sans être dotées d'autonomie et d'individualité. En général, on les restreint dans un rôle purement religieux : elles auraient en charge l'élément sacré, non pleinement rempli par la corporation ou la commune, celles-ci s'occupant plus particulièrement des fonctions profanes. Mais une semblable localisation fonctionnelle de la confrérie implique d'une part son caractère de dépendance et affirme d'autre part, qu'il y a une frontière fixée une fois pour toutes entre profane et sacré et qu'il ne peut y avoir passage de l'un à l'autre.

Or, tout au moins sur le continent, les premiers textes, concernant les fraternités sont textes d'interdiction, dont la violence atteste que la fraternité formait un corps social autonome dont il fallait canaliser la vie trop active, s'il n'était pas possible de la supprimer complètement. Les quelques rares statuts anciens ne mentionnent également aucune position de dépendance, mais une organisation complète. Quant à l'élément religieux constamment présent, sa nature même interdit de considérer la confrérie comme la face sacrée d'une collectivité plus vaste orientée vers des activités profanes. Si élément sacré et élément profane sont très souvent socialement distincts et différenciés, s'ils possèdent fréquemment chacun leur propre organisation et engendrent des associations autonomes, ils ne sont jamais totalement fermés l'un à l'autre. Le profane peut toujours accéder au sacré, c'est là une des fonctions essentielles du rite; le sacré peut toujours se dégrader en profane et là encore c'est le rituel qui est chargé d'enrayer cette chute inéluctable et de régénérer un sacré vieilli et usé. La nature religieuse de la confrérie, attestée par tous les textes et toutes les analyses, loin de restreindre l'association, lui confère dont tout au contraire une richesse fonctionnelle certaine et ne permet guère de l'envisager comme un groupement dont la vie sociale serait limitée à un petit nombre d'activités pieuses.

Il restait donc à rechercher si la confraternité était réellement une association religieuse par nature et non par la catégorie dans laquelle s'inscrivaient ses buts, et s'il était possible d'étudier son évolution en relation certes avec d'autres groupements, mais non assujettie à eux.

Dès la période carolingienne les confréries se caractérisent par leur indépendance et se voient sévèrement censurées par les autorités tant laïques qu'ecclésiastiques. Les capitulaires et les canons conciliaires les montrent comme des groupements autonomes peu aptes à supporter une tutelle d'où qu'elle vienne. Aucune décision, quelle que soit sa sévérité, ne viendra à bout de ces corps rebelles et vigoureux; la solution du conflit sera apportée par une transformation interne de la confrérie elle-même bien des siècles plus tard. L'explication de cette vitalité doit être recherchée non seulement dans les possibilités qu'offraient les structures sociologiques et politiques de l'époque à de telles associations, mais aussi dans leur propre nature religieuse. Ce qui modèle le plus fondamentalement une semblable institution, ce sont les rapports qu'elle entretient avec le sacré : il est la source de sa force et de sa cohésion.

C'est pour cette raison que nous avons tenté en premier lieu d'analyser les composantes de cet élément religieux. Nous avons cherché à montrer qu'il était le ressort ultime de l'asso-

ciation, que toute modification affectant sa nature sociologique devait tôt ou tard se répercuter sur la totalité de l'institution jusqu'à lui conférer un visage nouveau. Il nous a semblé possible d'appréhender la réalité de cet élément en étudiant les principaux rituels employés par les confrères. Ces rituels ne sont pas l'accessoire du groupement, mais sa source, ce qui revient à dire que la formation d'une confrérie ne dépend initialement d'aucune intervention extérieure, qu'il s'agisse d'une érection canonique ou d'un règlement communal. Les modes de création affirment la spécificité de la fraternité et par la même justifient ce travail : la confrérie est une réalité sociale cohérente et indépendante qui nécessite une étude pour elle-même.

Il aurait été possible d'adopter pour cette étude un plan historique qui aurait eu l'avantage de faire apparaître d'une façon plus nette l'état des confréries à leur origine et les caractéristiques qu'elles présentent lorsqu'elles ont subi de plus en plus la pression des autorités ecclésiastiques, c'est-à-dire lorsqu'à partir du concile de Trente les évêques ont sur elles un droit de contrôle et de visite. Mais un tel plan, s'il mettait l'accent sur les deux points extrêmes de la vie de ces groupements, risquait, — nous a-t-il semblé, — de voiler le jeu d'une évolution continue mais très lente. Les modifications internes subies par la confraternité et qui devaient aboutir à une sorte de spécialisation fonctionnelle, ne relevaient pas toutes du même rythme et leur déroulement risquait d'être mal appréhendé par une étude uniquement chronologique. Les différentes phases de l'évolution des fraternités nous ont semblé être davantage liées à un âge sociologique qu'à une stricte soumission à des influences historiques, si l'on entend par ce terme l'évolution d'ensemble de la société et en particulier les avatars subis par les deux principales puissances organisées : l'église et les pouvoirs publics. Etudier successivement chaque composante essentielle de ces groupes revenait à mettre l'accent sur le dynamisme propre de l'institution sans pour cela négliger l'influence des éléments extérieurs et sans oublier l'importance constante des pressions exercées par le pouvoir royal et la tutelle de l'église. Un examen systématique de chaque élément déterminant de la vie confraternelle permettait de ne pas sousestimer l'importance des éléments extérieurs, tout en insistant sur les ressorts strictement internes de l'association et en particulier sur la dégradation de l'intensité des liens et l'affaiblissement de l'ardeur des confrères.

L'éclatement fonctionnel de ces sociétés originellement globales a non seulement été facilité par la tutelle de plus en plus étroite à laquelle elles ont été soumises, mais encore a été principalement la conséquence de la dégradation d'un certain nombre de rites, de la perte de leur efficacité et de leur pouvoir de

création. Pour une grande part on assiste donc ici au vieillissement naturel d'une association religieuse, à la diminution de la fécondité d'un rite et de la ferveur des participants. Ce mouvement normal aurait dû conduire à la recréation de sociétés semblables ayant hérité de toute la vigueur et de l'activité du mouvement confraternel mais qui n'ont pu apparaître, — sauf pendant un temps sous la forme des compagnonnages, — parce que la Société ne leur était plus favorable et qu'elle ne permettait plus l'éclosion de mouvements associatifs importanats.

Le plan ainsi adopté tente de préserver la courbe de cette évolution et aussi de montrer que le vieillissement n'eut pas la même rapidité pour telle ou telle fonction de l'institution; il comporte malheureusement la nécessité de retracer parfois des mouvements sensiblement parallèles et entraîne par là même un certain nombre de redites.

INTRODUCTION

ORIGINE DES CONFRÉRIES

La confrérie est un phénomène qui répond à un besoin profond de l'homme vivant en collectivité et qui a trouvé un terrain d'épanouissement particulièrement favorable au Moyen Age en raison de la structure sociologique et juridique de l'époque.

A la fin du Moyen Age, la confrérie se présente sous la forme d'une association à but charitable qui double presque toujours une organisation économique et politique. Mais il s'agit là du résultat d'une longue évolution qui n'a pas été sans modifier fondamentalement le phénomène confraternel lui-même. Ce n'est que sous une pression sociologique lente mais régulière et par l'intervention des autorités spirituelles et temporelles que la fraternité atteint cette forme et se voit octroyer un véritable statut. Mais cette transformation ne pouvait s'effectuer qu'au détriment de la richesse première du groupement. Vouloir dès l'abord de cette étude enfermer la confrérie dans sa définition canonique serait affirmer que le côté chrétien de ce groupement en épuise la matière, et que, si la confrérie est une association pieuse, elle n'est également que cela.

Même envisagée à un instant précis, la réalité d'un groupe humain n'est jamais complètement exprimée par sa définition : la nature de cette forme associative est créée par la conjonction de facteurs divers qui peuvent avoir un élément prédominant, mais auquel il est difficile de la réduire sans l'amputer d'une partie de son contenu. Les différentes tendances, bien loin de coopérer toujours dans un tout harmonieux, révèlent bien plutôt des antinomies et des tensions latentes qui, mises à jour, permettent de saisir la véritable richesse et le véritable mécanisme du phénomène.

Cette complexité ne peut être que voilée par le jeu des définitions, qui tentent d'exclure d'une forme sociale tout ce qui n'est pas compatible avec elles. En ce qui concerne la recherche des origines historiques d'une association, elles éliminent tout ce qui semblera aberrant à l'état de fait qu'elles ont déjà rétréci, alors que les sources rejetées se sont peut-être intégrées en se

transformant au sein de de ce groupe : intégration sans doute incomplète, jamais assimilation totale.

Dans cette partie relative à l'origine des confréries nous avons groupé tous les éléments qui, en se joignant et en s'interpénétrant, ont pu permettre la naissance de la confrérie du Moyen Age. Ces éléments d'origines géographiques diverses, de natures dissemblables — l'élément purement sociologique pouvant côtoyer l'élément psychologique ou mystique — ont été recherchés dans toutes les institutions antérieures au Moyen Age qui pouvaient déjà présenter cette double face religieuse et sociale, humaine et économique. Le terme même d'institution n'a pas limité le champ des recherches; il a été tenu compte des habitudes et des penchants qui, même non codifiés et structurés, n'en sont pas moins d'une importance capitale dans la vie d'une société. Mais s'il est vrai qu'un état de fait ou de droit peut s'expliquer en partie par ses origines historiques, le processus de formation ne s'établit pas seulement en suivant le cours de l'histoire. L'étude en profondeur d'un groupement doit aussi être faite à l'époque où il est étudié, et si, comme nous le montrerons par la suite, la confrérie est tout imprégnée de mystique, ce n'est pas seulement parce qu'elle découle de courants socialo-religieux antérieurs dont elle est l'héritière, ce n'est pas seulement parce qu'elle vit dans un cadre chrétien, c'est aussi parce qu'elle est la forme où s'expriment des états de conscience collective plus ou moins combattus, plus ou moins admis, peut-être même par ceux qui les portent, mais vigoureusement actualisés. La confrérie est ainsi l'aboutissement sur le plan de la vie publique, dans la plupart des cas, de vagues aspirations collectives qui, à certains moments, éclateront à l'air libre et imposeront alors leur présence.

Nous allons d'abord envisager les courants historiques qui ont pu permettre la naissance de la confrérie au Moyen Age. Cette étude aura d'ailleurs un double but : celui d'éclairer historiquement la naissance de l'institution, et celui d'en révéler le fondement sociologique. Comme nous le verrons constamment au cours de ce travail, ce fondement sera encore présent au Moyen Age, car la société médiévale est certainement plus imprégnée de l'esprit des époques antérieures que de celui des siècles suivants. L'époque des grands bouleversements techniques et industriels clôt le Moyen Age. La fécondité mythique de cette période est comparable à celle des siècles antérieurs; l'homme s'y pense toujours en contact permanent avec le plan supraterrestre.

CHAPITRE PREMIER

LES ORIGINES PAIENNES DES CONFRERIES CAROLINGIENNES

Pour toute la partie antérieure au XI[e] siècle, à part quelques rares exceptions, nous ne pouvons pas connaître directement les confréries. Nous ne possédons guère de statuts, surtout en France, et la plupart des textes mentionnant ce vocable sont des textes d'interdictions. Ceux-ci ont d'ailleurs une double origine, civile ou religieuse, mais l'objet même des interdictions est à peu près toujours le même : serments, repas en commun, beuveries. Si d'une part l'existence des capitulaires et des décisions conciliaires indique la présence de confréries dès le VIII[e] siècle, la formulation de certains statuts confirme ce fait. C'est ainsi que M. Espinas fait remonter la confrérie de Notre-Dame des Ardents d'Arras à l'an 1000 mais que, à son avis, il en existe de plus anciennes. S'adressant à un évêque, les confrères peuvent lui demander de renouveler leurs lettres de fondation, ce qui indique également que l'origine de l'association est d'une date antérieure.

Mais d'une façon générale la plupart des auteurs qui ont cherché l'origine des fraternités médiévales ont affirmé que celles-ci pouvaient à la rigueur remonter jusqu'au XI[e] siècle ou à la fin du X[e], mais qu'il était impossible d'en trouver des traces antérieures. Ces opinions fort répandues peuvent être expliquées de plusieurs façons. C'est ainsi que M. Espinas, dans l'étude qu'il fait des origines du droit d'association dans les Flandres, ne tient compte que des origines statutaires de celles-ci. Il n'affirmera l'existence d'une confraternité que dans la mesure où il peut trouver trace d'un texte qui s'y rapporte, et ne recherche jamais s'il a existé des groupements qui, pour ne pas avoir une organisation juridique, n'en étaient pas moins bien vivants. Cependant, il ne craint pas d'affirmer à plusieurs reprises au cours de son étude méticuleuse que l'origine des fraternités des XII[e] et XIII[e] siècles peut être reportée parfois au XI[e] et même au X[e]. Mais lorsqu'il recherche les origines des confréries du XIII[e], il cherche des associations dont la structure soit similaire à la

forme évoluée qu'elles ont prise à cette époque, ce qui évidemment limite *a priori* le champ des recherches.

Les interdictions des VIIIe, IXe et Xe siècles ne s'adressaient certainement pas à des associations dont les liens juridiques étaient exactement les mêmes que ceux qui assureront l'existence des fraternités dans leur forme achevée, mais cela n'implique pas qu'il n'y avait pas d'associations dont la vie était intense et dont l'importance était suffisante pour émouvoir les pouvoirs publics. Nous verrons d'ailleurs plus tard que la structure sociologique de ces groupes ne facilitait pas la création de formes juridiques stables. Le lien qui unissait les individus était encore trop intense et trop actuel pour que la nécessité d'une élaboration statutaire s'imposât. D'ailleurs ce lien, qui plus tard sera obtenu par l'adhésion de l'homme à une association réglementée, est à cette époque créé par d'autres procédés dont nous allons essayer de dégager les modalités. Ceux-ci auront comme caractéristiques de posséder une très grande force de cohésion et d'intégrer l'homme tout entier dans l'association, qui apportera en retour, autant que possible, une aide totale à ses membres.

La plupart des auteurs situent l'apparition des guildes médiévales postérieurement au Xe siècle.

Dans la plupart des cas, les auteurs reportent donc l'origine des associations fraternelles médiévales au Xe et au XIe siècles mais ne rattachent pas ces associations aux groupements dont l'existence est certaine à l'époque carolingienne. C'est aussi le cas de Gross dans son ouvrage paru en 1890 *The Gild Merchant*. M. Coornaert[1] rappelle comment cet auteur fait naître les guildes postérieurement à la conquête normande. Il est vrai qu'il n'a voulu voir dans ces associations que des réunions de marchands et qu'il lui était ainsi impossible de trouver de tels corps spécialisés avant le Xe siècle. Cette façon de rechercher les origines confraternelles serait exacte si la guide avait toujours été une association mercantile. A plusieurs reprises nous essaierons de montrer au contraire que ce n'est là qu'une des formes prises par les fraternités médiévales sous la pression des événements économiques.

L'époque franque n'a pas connu de semblables associations marchandes mais cela n'implique nullement qu'il n'y faille pas rechercher la source du mouvement confraternel, lequel donnera naissance à son tour à plusieurs sortes de groupements. M. Coornaert montre comment les appellations de guilde marchande, de

1. Coornaert, « Les ghildes médiévales », *Revue historique*, 1948, p. 24.

Kaufmansgilde, « portent dans leur sens stéréotypé l'explication de leur passé par l'économie et ont fini par faire écran devant les curiosités [1] ». Et effet, l'habitude a été prise de réserver le nom de guilde aux associations dont nous connaissons le mieux l'existence : il se trouve que les premières furent des unions de marchands. Mais rien ne prouve que nous soyons là devant la forme initiale de ces groupements. Définir ceux-ci par le rôle qu'ils jouent dans l'économie implique évidemment de ne pas chercher de traces de leur existence avant la renaissance médiévale. Mais c'est limiter arbitrairement les recherches. Nous verrons au contraire comment des facteurs qui semblent essentiels se retrouvent aussi bien à l'époque carolingienne que pendant toute la totalité du Moyen Age.

Différents sens donnés au mot guilde.

Le mot *guilde* est surtout employé à partir d'une certaine époque quand il s'agit d'union marchande; Maurice Cahen justifie étymologiquement cet emploi, mais cela ne veut pas dire que ce terme a toujours recouvert une association ayant des buts aussi précis. Cela semble d'autant moins certain qu'il est possible de trouver des associations de marchands qui ne portent pas ce nom et tout au contraire des guildes qui ne sont pas marchandes.

Cette question de vocabulaire est importante. Alors que dans les textes d'Hincmar et des Carolingiens le terme *guilde* semble être générique, dans l'esprit de la plupart des commentateurs ce vocable désigne uniquement la confraternité des marchands. C'est dans ce sens restreint que Cahen et M. Espinas en particulier utilisent ce mot. Mais cet emploi du mot *guilde* dans le seul sens de *Kaufmansgilde* indique simplement cette tendance des auteurs à reporter dans le passé la forme achevée des unions marchandes lorsqu'elles ne sont plus que la réunion des grands marchands. M. Coornaert insiste sur le fait que Maurice Cahen, qui pourtant est un linguiste, utilise cette façon d'envisager la naissance et le développement des guildes. En effet, Cahen déclare que la guilde est avant tout une association de marchands, tout en montrant que ces associations sont toujours liées à un certain nombre de techniques d'origine païenne : la libation et le serment. Il reconnaît d'ailleurs que ces modes associatifs peuvent être employés par d'autres groupements, mais il ne donne pas alors à ceux-ci le nom de guilde. Il est cependant certain qu'à cette époque le sens de ce mot est plus général, il peut englober des associations dont la majorité des membres

1. Coornaert, « Les ghildes médiévales », *op. cit.*, p. 26.

peut être composée de marchands, mais également des paysans ou des conjurés pour une durée limitée. D'ailleurs même les auteurs qui en principe assimilent le mot *guilde* à l'association marchande, emploient ce terme dans un sens plus général. Cahen lui-même désigne ainsi par moments les groupements fondés sur la *potatio* par le mot *guilde* qui prend ici un sens générique.

Réduire ainsi l'étude du mouvement confraternel avant la renaissance économique médiévale au seul aspect des guildes marchandes est affirmer que ce besoin de s'unir est entièrement basé sur des raisons économiques. Cette façon de voir qui s'est généralisée au début du XX^e^ siècle n'épuise pas, tant s'en faut, la matière des associations de cette période. Nous verrons constamment que l'état commercial et industriel a fortement marqué ces groupements mais qu'il ne représente pas leur seule raison de se créer et d'évoluer.

Les plus connues des confraternités carolingiennes sont celles qui se rapprochent le plus des associations marchandes telles que les connut le Moyen Age. Mais il n'y a pas d'analogie entre ces groupes formés par une oligarchie mercantile et les *gildoniae* combattues par l'Eglise et les pouvoirs publics. Nous ne rechercherons pas dans le passé des groupes similaires aux guildes des marchands ou aux corporations mais nous allons essayer de montrer comment, entre les unions carolingiennes et les corps confraternels du Moyen Age, il est possible de trouver des éléments de continuité si l'on n'enferme pas ces associations dans l'*a priori* d'un rôle spécifiquement économique, social, ou religieux.

Les confréries sont constamment combattues.

Les documents concernant les confréries sont de moins en moins nombreux au fur et à mesure que l'on se rapproche de leurs origines. Mais les interdictions les concernant sont tout aussi révélatrices de leur nature — sinon plus — que les statuts eux-mêmes. En effet, capitulaires, décisions synodales, ordonnances, dévoilent nettement ce qui choquait l'Eglise et les pouvoirs publics dans la structure de ces groupements. Mais à ce moment surgit une double difficulté. Les groupements ainsi frappés d'interdictions plus ou moins complètes ne nous sont connus ni dans leur esprit, ni dans leur activité réelle et totale. Dès lors, le sens de l'interdiction risque de nous échapper en partie. C'est cependant une constante de l'histoire des confréries d'être, tout au long de leur développement, en butte à d'innombrables difficultés. Leur vitalité devait d'ailleurs être étonnante, car les interdictions qui les frappent, tant sur le plan

spirituel que sur le plan temporel, n'entravent pas leur essor et n'empêchent pas leur développement. Mais, faire une comparaison entre l'interdiction provenant d'un capitulaire carolingien et celle formulée par une ordonnance de Philippe le Bel serait admettre *a priori* que dans ces deux cas l'interdiction s'adresse à la même réalité sociale, et nous venons de voir que s'il était possible de faire un lien entre ces deux associations il ne fallait cependant pas les considérer comme identiques. De même expliquer le capitulaire et l'ordonnance par une simple continuité de vue de la puissance publique, serait faire une assimilation bien arbitraire entre deux formes de gouvernements séparées par cinq siècles et par de profonds bouleversements sociaux et économiques. C'est pourquoi nous avons essayé de rechercher l'explication même des capitulaires carolingiens et des décisions conciliaires dans ce qui peut nous être connu de l'atmosphère sociale et religieuse de cette époque et nous n'avons pas utilisé pour leur étude des conclusions tirées des formes confraternelles du XIII[e] siècle et de leurs rapports avec les pouvoirs publics au cours de cette période. Au contraire, nous envisagerons par la suite ce qui aura survécu à l'époque franque et ce qui donnera pendant toute la période médiévale la signification exacte des associations fraternelles. Pour comprendre exactement l'atmosphère socialo-religieuse de la période carolingienne, nous avons voulu faire une brève étude des habitudes rituelles qui existaient avant l'arrivée du christianisme et dont la vigueur leur permit de survivre longtemps à l'intérieur de la société occidentale.

Il était difficile de faire cette étude en partant directement de textes émanant du Nord de la France et des Flandres. Pour des raisons historiques liées à l'époque de la christianisation, le souvenir des coutumes païennes s'est maintenu beaucoup plus longtemps dans les pays nordiques. Dans ces régions, il a été possible de vérifier les théories basées sur l'archéologie par les traditions conservées dans la littérature irlandaise et galloise. Les documents du XIII[e] siècle, bien que postérieurs à l'évangélisation, révèlent un état de civilisation qui correspond à un passé beaucoup plus ancien. Les vieilles légendes épiques et mythologiques recueillies par les moines irlandais du Moyen Age nous rejettent en plein paganisme. Il nous a donc semblé possible d'éclairer les textes carolingiens par ce que nous savons effectivement des coutumes et des croyances recueillies dans le Nord de l'Europe; c'est ce qui nous conduira à étudier dans les pages qui vont suivre la structure sociale du paganisme, car « le paganisme était autre chose qu'une religion, c'était un système social où tous les actes de la vie collective se confondaient avec la vie religieuse [1] ».

1. Maurice CAHEN, *Etude sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave*, Paris, 1921, p. 9.

Quelles étaient donc ces habitudes et ces conceptions païennes dont la survivance à travers les confréries pouvait encore inquiéter dans la région même de Reims au IXe siècle l'évêque Hincmar ?

Quelques aspects du paganisme.

Le paganisme était tout autant une forme sociale qu'une religion. Dans les sociétés dites primitives l'homme ne se pense pas dans une dualité, il intègre profondément tous les actes de sa vie et toutes ses attitudes dans un ensemble homogène. Vis-à-vis des dieux il cherche toujours un rapport étroit et immédiat, il ne reconnaît pas à sa vie une phase profane et une phase sacrée; tout au contraire la plupart de ses gestes le replacent dans un univers supra-terrestre où il lui faut compter avec la divinité. Comme le montre M. Mircéa Eliade dans ses études d'histoire des religions, c'est lorsqu'il accomplit un acte qui, à nous modernes, semble simple, que le « primitif » atteint l'acte le plus hautement significatif, qu'il est en quelque sorte projeté dans le grand temps. Les actions qui pour nous semblent le plus dénuées de signification, comme manger ou boire, permettent tout au contraire aux « primitifs » de briser le cercle de l'humain et de recréer pour un temps défini le cosmos primitif, l'époque où l'homme n'était pas déchu, où tous ses gestes avaient un sens, c'est-à-dire répétaient les gestes primordiaux de la divinité. Par cette répétition, l'homme peut abolir la barrière qui le sépare du sacré, il change de plan, il se projette dans le grand temps; entre le domaine du sacré et le domaine du profane un échange est de nouveau possible.

Ces conceptions de vie, qui s'accompagnaient évidemment de tout un appareil religieux et d'un rituel plus ou moins précis, ne pouvaient qu'entrer en conflit avec le christianisme en voie d'expansion. Mais dans la mesure où le paganisme était profondément incorporé aux données sociologiques, il était à peu près impossible de détruire ces habitudes. Les évêques évangélisateurs ont d'ailleurs en général opté dans le sens d'une conciliation, et lorsqu'il nous reste des instructions pontificales, elles indiquent qu'il ne faut combattre dans les institutions païennes que ce qui est absolument incompatible avec le christianisme.

Par ailleurs, lorsque dans le pays soumis à ces deux influences contradictoires un prince se convertissait, il suivait la même tendance et essayait de conserver, en changeant leur signification, tous les actes païens qu'il était possible de revaloriser [1].

1. C'est ainsi que saint Martin de Tours apparaissant à Olaf Tryggvason avant un important rassemblement à Agda ne lui avait pas demandé d'interdire la réunion mais de consacrer à Dieu et à lui-même, les coupes qui jusque-là étaient bues en l'honneur d'Odin et des autres Ases. (Maurice Cahen, *op. cit.*, p. 15).

C'est dans cette atmosphère de tension entre deux systèmes religieux opposés que sont apparues historiquement les différentes formes de confraternités dont l'importance allait être si grande et si universelle pendant tout le Moyen Age. Il serait plus aisé de voir cette tension dans la partie du Nord de l'Europe, car la christianisation y est en retard d'environ un siècle et demi, mais cet antagonisme est cependant encore visible aux VIII[e] et IX[e] siècles dans l'Ouest de l'Europe. S'il est des capitulaires carolingiens qui ne sont pas équivoques, comme celui de Charlemagne condamnant les repas offerts aux dieux païens en Saxe [1], il en est dont le sens est beaucoup moins clair, et ceux-ci précisément se rapportent à la vie des guildes. C'est qu'en effet ces capitulaires ne combattent pas une structure bien définie de la société païenne, mais tout au contraire une habitude, un genre de vie. Ils ne heurtent pas un détail sans importance générale, mais ce qui était le fondement même de la vie religieuse : la pratique en commun de la boisson.

Lorsque les conquérants venus du Sud, qu'ils soient militaires comme les Romains, ou qu'ils soient évangélisateurs comme les évêques, furent mis en présence d'une forme sociologique si différente de la leur, ils furent appelés à faire tous les contre-sens. Le premier à parler de l'habitude germanique de la boisson est Tacite, mais il la voit déjà avec les yeux du moraliste; elle ne doit guère lui sembler différente d'une simple orgie romaine. Et cependant, si l'une et l'autre participent du même principe, l'orgie romaine n'est que la forme affaiblie, nostalgique et presque sans signification de la beuverie primitive. Les capitulaires carolingiens et les ordonnances conciliaires envisagent cette habitude sous le même angle moral et stigmatisent les conséquences d'un tel acte qui peut conduire, nous dit Hincmar, à des excès de gestes et de paroles, à des rixes. Mais aucun ne semble avoir vu qu'il combattait là le point essentiel de la structure païenne, ce qui explique que cette habitude de se réunir en commun pour boire fut une des plus durables, et que, bien que combattue, elle survécut pendant de longues années encore dans la société chrétienne.

C'est qu'en effet la libation semble bien participer à la préoccupation centrale de l'homme, d'une part le sacrifice, d'autre part l'ivresse, ces deux habitudes sociales ne pouvant d'ailleurs guère être séparées, car elles sont toutes les deux des recours au sacré. Que l'on atteigne l'acte de la libation par le sacrifice comme le fait principalement Cahen, qu'on l'explique par la pratique systématique de l'ivresse sacrée comme de Félice, qu'on

1. Capitulaire de 785. Leges F. I., 49.

l'interprète conjointement par ces deux méthodes, dans tous les cas on pénètre au centre même de la vie socialo-religieuse de la collectivité païenne.

De Félice [1], dans l'étude générale des matières enivrantes qu'il a entreprise tout au cours de son livre, *Poisons sacrés, ivresses divines,* montre comment les peuples indo-européens ont eux aussi connu les breuvages sacrés qui avaient le pouvoir de faire communiquer l'homme et la divinité en lui permettant d'accéder pour un temps défini au plan supra-terrestre. Pour lui l'hydromel et particulièrement la bière jouent dans le Nord de l'Europe le rôle demandé au soma dans l'Inde. La bière principalement est la boisson de choix. Elle se prépare selon des rites très précis, pour la plupart accomplis par des femmes; elle est la boisson sacrée que les Walkyries réservent aux guerriers dans les béatitudes du Walhal. Le dieu Lucelus qui correspond à la bière reste un dieu populaire même après l'introduction romaine du vin [1]. Mais si la bière est sacrée par sa nature elle-même, si elle participe à la sainteté de la femme germanique, elle communiquera un peu de son essence au récipient qui la contient. Le tonneau — invention celtique — sera ainsi un récipient sacré et les tonneliers qui savent fabriquer ce récipient selon les protégés du dieu. Le tonneau lui-même est sacré, mais aussi le gobelet, qu'il soit commun et circule à la ronde comme le *becher,* ou qu'il soit individuel. Ce respect du gobelet, s'il n'est plus au XVI[e] siècle qu'un vestige sans grande portée, oblige encore les hommes qui en usent à mettre un genou en terre. Comme tous les primitifs qui recourent à l'ivresse, les Germains le font chaque fois qu'une importante décision doit être prise; et si Tacite ne rattache pas directement cette pratique à la religion païenne, dans laquelle il recherche surtout une correspondance avec les dieux romains, il remarque quand même que ces beuveries avaient lieu chaque fois qu'il fallait effectuer un acte décisif : guerre ou paix, mariage transmission d'héritage. Au contraire de de Félice, Cahen affirme que les Germains n'ont pas connu de breuvage sacré par nature; la bière n'est pas l'équivalent du soma hindou ou de l'hamra perse. Elle ne devient sacrée que par les rites de sa préparation et son incorporation au sacrifice qui lie la société païenne et lui donne sa cohésion. C'est sa préparation, sa destination, qui lui donnent sa propriété religieuse. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne de la bière, qu'on l'envisage comme un breuvage sacré ou simplement susceptible de sacralisation, il n'en demeure pas moins que c'est elle qui est utilisée dans le sacrifice et qui valorise tous les actes familiaux ou sociaux du Germain.

1. De Felice, *Poisons sacrés, ivresses divines,* p. 382.

Signification de la libation.

Ce sacrifice païen comprenait primitivement une double pratique; la première était le sacrifice proprement dit, c'est-à-dire l'immolation d'un animal aux Ases, la seconde était la libation. Le rituel de cette cérémonie, certainement commune à tous les peuples d'origine germanique, nous a été conservé par Snorre-Sturluson dans son *Heimskringla*. L'animal « endormi au profane par le couteau du sacrifice » devenait agent de passage entre le profane et le sacré. Par l'absorption de sa chair cuite dans les marmites rituelles les participants au culte s'assimilaient le caractère sacré qu'elle avait ainsi obtenu. Mais à cette communion alimentaire s'adjoignait la libation. Les assistants buvaient et offraient aux dieux la bière sacrificielle. Ce culte païen, en même temps qu'il permettait la communication avec le sacré, créait également l'âme collective. L'absorption en commun de la bière unissait les sacrifiants par les liens d'une solidarité mystique. Snorre ne relate plus guère la première partie du rituel; la libation de la bière semble avoir pris la place prépondérante. Qu'une partie du breuvage soit versée sur l'autel des dieux ou qu'elle ne le soit plus, dans les deux cas la bière absorbée en commun représente un sacrifice. Celui qui l'absorbe devient lui-même un objet de sacrifice, il est devenu capable d'un contact immédiat avec la divinité. La bière « élève le monde profane au contact immédiat du monde sacré [1] », en même temps elle crée l'âme collective du groupe. Snorre raconte le chemin rituel que doit parcourir la coupe de bière de participants à participants; c'est qu'en effet la bière qui vient d'être consacrée (quelquefois par un simple signe comme celui du marteau) est gonflée de force religieuse et participe ainsi à l'ambivalence du sacré.

Un des facteurs qui a peut-être contribué à faire disparaître le sacrifice animal au profit de la libation est l'effort des évêques évangélisateurs. Pour des raisons qu'il serait sans doute possible d'approfondir, la libation dut leur sembler un moindre mal, et s'ils interdirent le sacrifice sanglant, ils se contentèrent d'obtenir que la libation serait consacrée aux représentants de la nouvelle religion. Nous avons déjà vu l'attitude prise par Olaf le Saint; il est de nombreux autres exemples de l'incorporation de ce rite dans la forme chrétienne. Mais il ne faudrait cependant pas affimer que le simple changement des destinataires de la libation en a changé le sens profond. Elle continue de représenter dans la société christianisée l'essence même du sacrifice païen. Elle a tout au contraire pris d'autant plus d'importance que le sacrifice animal n'est plus possible.

1. Cahen, *op. cit.*, p. 8.

Cependant, l'évolution de ce rituel païen n'est pas arrêtée. En même temps que l'emploi de la bière était en quelque sorte christianisé, ce breuvage perdait peu à peu sa signification cultuelle; coupée de ses bases religieuses et sociologiques la signification du rituel ne pouvait que s'affaiblir. Il en résultait cependant un besoin nostalgique de réchauffer à certains moments importants l'antique solidarité. Ce rôle de lien mystique passa en dernière analyse de la libation proprement dite au repas. La bière du mariage est devenue un repas, la bière d'enterrement ripaille. Mais c'est encore un besoin profond de communion sacrée qui groupe les participants. Aux moments importants de la vie il faut recréer le groupe primitif. Ces coutumes sont d'ailleurs toujours actuelles, surtout à la campagne : qu'on pense seulement à ces repas funéraires où bien boire et bien manger n'ont rien de choquant... tout au contraire.

Cette étude rapide de l'acte religieux de la vie païenne est essentielle pour comprendre le phénomène de confraternité tel qu'il a existé à l'époque carolingienne et pour saisir toute la portée des interdictions qui l'on frappé. En effet la guilde franque dérive étroitement des conceptions religieuses et sociales du paganisme. Nous essaierons de montrer d'ailleurs comment les guildes ne sont pas nées spontanément, mais incarnent la forme nouvelle de la vieille fraternité « primitive ».

Nous avons déjà dit que l'existence des associations confraternelles nous est surtout connue en France par les capitulaires qui les interdisent, soit en totalité, soit en partie. Au contraire, plusieurs recueils de lois anglaises signalent leur existence et réglementent leur vie sociale dans un sens qui éclaire les traces que le paganisme a laissées dans ces associations. Nous pouvons également les étudier directement à partir de quelques statuts anglais du x^e^ siècle et par des statuts danois et norvégiens plus récents, mais que leur date sociologique et religieuse reporte sensiblement à un état de fait bien antérieur.

Dans cette introduction, nous ne retiendrons, des interdictions et des statuts connus, que ce qui peut expliquer les origines de ces groupements. Nous allons voir comment, éclairées par le milieu socialo-religieux ambiant, les décisions qui les concernent s'expliquent, et comment nous assistons, à cette période, non pas à la seule évangélisation sur le plan religieux, mais à la christianisation en quelque sorte de tout le milieu sociologique. L'étude des guildes au sens général que nous avons défini — associations confraternelles — est particulièrement révélatrice de cet état de transition. En effet, elles sont nées dans une société christianisée en droit, mais dont en fait la mentalité est restée fortement imprégnée de paganisme. Leur existence est donc basée sur une série d'accommodements entre

deux tendances contradictoires. Sur le continent, les principaux décrets qui les concernent émanent du pouvoir temporel et du pouvoir spirituel sans qu'il soit possible ni légitime de faire une distinction de nature entre les deux. D'ailleurs, qu'elles proviennent de l'un ou de l'autre, les interdictions portent sur les mêmes points : serment, ivresse. Nous connaissons à leur sujet un capitulaire de Charlemagne fait en Héristal en 779 [1], un édit d'Aix-la-Chapelle de 789 [2], les décisions attribuées à un concile de Nantes au IX[e] siècle [3], un capitulaire d'Hincmar de 852 [4], un capitulaire de Charles le Chauve de 865 [5] et un capitulaire de Carloman de 884 [6].

Les capitulaires carolingiens interdisent les guildes.

Le capitulaire fait à Héristal en 779 révèle cet état charnière des guildes, puisque d'un côté il interdit l'association fondée sur le serment, mais que, ne voulant pas, ou pensant qu'il ne pouvait pas interdire la formation de groupes confraternels, il essaie de les orienter dans un sens plus compatible avec la théologie chrétienne, c'est-à-dire l'entraide. Nous avons déjà vu plus haut cette habitude des puissances spirituelles ou temporelles de l'époque de ne pas détruire une organisation sociale existante, mais d'essayer au contraire de l'infléchir dans un sens plus conforme au christianisme. « *De sacramentis per gildonia invicem conjurantibus (statt conjurentium) ut nemo facere praesumat. Alio vero de illorum elemosinis aut de incendio aut de naufragio quemvis convenientias faciunt nemo in hoc jurare praesumat.* Hegel pense que l'interdiction du serment a lieu pour des raisons exclusivement politiques [7]. Sans serment le lien créé par les guildes serait plus léger et moins dangereux pour l'Etat. Mais il est aussi fort probable que cette interdiction du serment que nous retrouverons dans les autres décisions législatives était basée sur des préoccupations d'ordre religieux.

D'ailleurs dans l'édit que Charlemagne envoie d'Aix-la-Chapelle en 789 aux *missi dominici* le serment est cité à côté de l'ivresse, et celle-ci ne fut certainement pas censurée pour des raisons politiques ! « *Animo prohibendum est omnibus ebrietatis malum et istas conjurationes, quas faciunt per sanctum Stephanum aut per nos aut per filias nostros, prohibemus* ».

1. *Leges Regnum francorum*, éd. Pertz, t. I, p. 37.
2. *Ibid.*, p. 68.
3. *Sacrosancta Consilia*, t. IX, col. 472, éd. Lable.
4. *Ibid.*, t. VII, col. 572, éd. Lable.
5. *Leges*, éd. Pertz, t. I, p. 501.
6. *Ibid.*, p. 552.
7. Hegel, *Städte und Gilden*, Leipzig, 1891.

Ici les deux notions d'ivresse et de serment sont réunies et traitées de même. Avant de passer aux ordonnances ecclésiastiques qui donnent un peu plus de renseignements sur les pratiques interdites, nous allons rapidement examiner les capitulaires cités plus haut. En 865, Charles le Chauve est encore plus formel : il interdit sous peine des plus sévères punitions — peine de mort ou peine du fouet — les associations « *per sacramentum sine sacramento* ». Ce texte est d'ailleurs ambigu car le mot *sacramentum* présente le double sens de serment et de sacrement. L'interdiction frappe aussi bien les associations créées « *per sacramentum* » que celles qui n'utilisent pas cette technique pour assurer leur existence. Il est difficile de savoir quelle coutume exacte est ainsi prohibée : s'agit-il du serment ou bien du sacrifice rituel opéré par l'intermédiaire de la boisson ? Les deux usages avaient l'un et l'autre des incidences religieuses qui ne pouvaient que les faire interdire par les autorités laïques. Une identité formelle apparente entre la *potatio* et la communion chrétienne ne devait que renforcer l'hostilité des pouvoirs contre ces survivances germaniques. Enfin en 884 un capitulaire de Carloman semble s'éloigner des préoccupations religieuses pour envisager le côté plus directement politique du phénomène; il demande aux prêtres et aux comtes de prendre la tête des mouvements spontanés qui se forment pour lutter contre les voleurs [1]. Ce capitulaire indique clairement l'attitude qui sera longtemps prise à l'égard des confréries. Tantôt elles sont interdites, tantôt les pouvoirs publics et l'Eglise s'en servent comme une méthode de contrôle de la population. Lorsque la religion nouvelle aura moins à craindre le soubassement religieux païen sur lequel elle s'édifie, l'attitude vis-à-vis des confréries évoluera d'une interdiction plus ou moins totale, à leur reconnaissance sous un contrôle sévère de la hiérarchie.

Le « concile de Nantes » et le capitulaire d'Hincmar.

Les décisions ecclésiastiques sont un peu plus détaillées. D'abord quant au vocabulaire; le « concile de Nantes » s'adresse aux « *collectis vel confratrias quas consertia vocant* »; le capitulaire d'Hincmar s'adresse, lui, aux « *collectis quas geldonias vel confratrias vulgo vocant* ». Hartwig pensait que le concile de Nantes s'était tenu à la fin du IX[e] siècle. Mais M. Gabriel Le Bras [2] considère que, dans ses *Libri de synodalibus causis*, Reginon de Prüm a, en fait, reproduit le capitulaire d'Hincmar en le modifiant légèrement et en l'attribuant à un concile de Nantes;

1. *Leges, éd. Pertz*, t. I, p. 553.
2. Le Bras, Etudes de Sociologie Religieuse, t. II, p. 419.

ce dernier texte daterait donc du début du x^e siècle. Cette date plus tardive montre d'ailleurs que les difficultés rencontrées par Hincmar étaient toujours actuelles et que le problème avait conservé toute son acuité puisque Reginon de Prüm reprenait les griefs soulevés quelque cinquante ans plus tôt par l'évêque de Reims. Hincmar explique ainsi ce qui motive l'intervention de l'Eglise : « *Pastos autem et commessationes, quas divina auctoritas vetat, ubi et gravedines et indebitae exactiones, et turpes ac inanes laetitia et rixae, saepe etiam, sicut experti sumus, usque ad homicidia, et odia dissensiones accidere solent* ». Nous trouvons ici la description d'un *convivium* païen, envisagé non pas du côté religieux, mais du côté de la sanction morale. Rien ne permet de savoir si Hincmar s'est rendu compte de la signification fondamentale de ces pratiques. A-t-il vu qu'il se trouvait en présence de la pierre angulaire de la religion païenne ? Quoi qu'il en soit, il est caractéristique qu'il sanctionne les confraternités précisément à cause des « orgies » auxquelles elles se livraient. En effet, il devait bien y avoir d'autres cas où les contemporains se réunissaient pour banqueter sans que cela motivât de semblables décisions épiscopales. Mais c'est qu'ici, obscurément ou clairement, l'Eglise se rend compte qu'elle touche au point où les deux religions se recoupent et s'interpénètrent, et que ces associations, si elles sont placées sous la protection des saints, n'en gardent pas moins des mœurs fort suspectes de paganisme.

Cette brève étude des documents qui concernent les sources du mouvement fraternel médiéval va nous permettre de montrer, en nous aidant des premiers statuts connus et des lois anglaises, que ce qui est craint par dessus tout dans ces associations, c'est la présence sous une forme plus ou moins adaptée et clandestine de la structure socialo-religieuse païenne.

Existence d'une solidarité de type familial à l'intérieur des guildes.

De nombreux auteurs interprètent ce mouvement de solidarité fraternelle comme étant provoqué par la notion chrétienne de la charité, mais il semble bien que cette explication soit un peu rapide. Nous avons déjà vu que ce désir profond de fraternité, s'il existe dans le christianisme, est essentiellement un phénomène religieux, et que chaque religion connût ses propres modalités pour le réaliser. Mais alors que ce penchant, s'il n'était que chrétien, aurait pu conduire à des groupes confraternels à peu près identiques à ceux que nous connaissons, il n'aurait jamais eu le caractère empreint de violence que Cahen cite pour les guildes germaniques et que nous retrouvons dans les statuts

d'une guilde anglo-saxonne du x[e] siècle. En effet, cette guilde établie à Cambridge, après avoir examiné les différentes obligations de ses associés, énonce : « *Si quis Socium occidat, non amplius quam octo libras satisfactionis gratia solvito. Si vero, qui occidit satisfacere contumaciter recusaverit, universa sodalitas Socium vindicabit et omnes in id sumptus dabunt* [1] ». Nous sommes ici en présence d'une obligation qui n'a rien de chrétien, tout au contraire c'est là un des attributs les plus sacrés de la famille germanique.

Le caractère obligatoire du droit de vengeance n'est d'ailleurs pas un cas unique, elle existe également dans les statuts d'une guilde de Flensborg [2]. Dans les statuts d'une guilde d'Odense cette obligation à la vengeance est assortie de son corollaire : l'entr'aide en cas d'un meurtre commis par un frère. Dans ce cas les *congildi* doivent fournir au délinquant un cheval ou un bateau et ses rames suivant les circonstances [3]. Ces statuts, parmi les plus anciens de ceux que nous connaissons, confirment bien l'état de fait que l'on peut déduire des lois du roi Ina et du roi Alfred. Dans un des statuts d'Ina il est fait mention d'alliances artificielles qui peuvent prendre la place d'alliances naturelles, mais les écrits provenant d'Alfred sont beaucoup plus nets. Quand un homme sans parenté paternelle commet un meurtre, un tiers de l'amende est payé par la branche maternelle, un tiers par le délinquant, et un tiers par les *gegildan*, ceux-ci se substituant à la branche ascendante manquante. Si le meurtrier ne possédait également pas de famille maternelle les gegildan payaient la moitié de l'amende.

De la même façon la confraternité pouvait réclamer le paiement d'une partie de la composition pécuniaire. C'est ainsi que dans un texte postérieur à 725 [4], une guilde de Kalende réclame un tiers de l'amende dans le cas du meurtre d'un de ses frères. Si entre les membres de la guilde il n'existe pas de parenté selon le sang, il est très possible d'admettre que tous les devoirs d'entr'aide, dont l'obligation à la vengeance est le point extrême, résultent d'une parenté artificielle volontairement contractée. C'est tout au moins l'opinion formulée en 1885 par Pappenheim (*Die altdänischen Schutzgilden*). La société païenne a toujours admis une parenté qui n'est pas celle de la chair. Deux hommes pouvaient se prendre mutuellement pour frères et parmi les rites qui consacrent cette fraternité volontaire nous relevons principalement le mélange des sangs, le passage sous des mottes de

1. *Hickesii Thesaurus linguar septentrional*, t. II, p. 21.
2. Cahen, *op. cit.*, p. 17.
3. Loi 2, Odense.
4. Westlake, *The Parish Gilds of medieval England*, London, 1929, p. 3.

gazon et le serment solennel. En même temps que tous les devoirs d'entr'aide, ils se devaient réciproquement la vengeance. Si un serment solennel peut créer la parenté artificielle, cela expliquerait peut-être la persistance avec laquelle sont poursuivies les associations *per sacramentum*, car la présence dans une guilde du IX^e^ siècle de ce vieux devoir germanique montre que les confrères espéraient plus de leur réunion qu'un simple secours mutuel. Ce qu'ils tentaient de créer par leur union, c'était une autre famille que celle venant des liens naturels, plus vaste mais tout aussi étroitement unie. La multiplicité des devoirs qu'ils s'imposent l'indique par ailleurs; jamais aucune société de secours mutuel n'accepterait actuellement la multiplicité des cas où doit jouer la fraternité. Il faut que le lien entre les membres de la guilde soit plus fort que ceux qui réunissent les membres d'une association moderne. Nous verrons d'ailleurs en étudiant le phénomène sociologique de la confraternité que le terme frère n'est pas une simple formule, mais exprime exactement les rapports qui existaient entre les membres d'une confrérie.

Ce devoir de vengeance est l'élément que Monti trouve le plus décisivement païen [1]. En cela il reprend l'opinion de Tamassia, qui, remarquant qu'aux *congildones* s'impose le premier des devoirs religieux, le soutien et la vendetta, met en lumière le contraste fondamental qu'il y a entre une telle obligation et la notion de fraternité dégagée par le christinanisme. En cela Monti et Tamassia se heurtent à l'opinion de Gross qui affirme tout au contraire que la base de la fraternité dans les guildes est l'idée chrétienne de charité [2]. Cette idée a pu conduire à l'élargissement des devoirs d'entr'aide, et encore cela n'est-il pas certain, mais la présence d'un élément aussi décisif que l'obligation à la vengeance montre tout au plus que, dans les guildes, la fraternité païenne a voisiné avec la notion chrétienne de charité. C'est d'ailleurs ici l'opinion de Brentano [3] pour qui l'apport chrétien s'est greffé sur le vieux fonds de paganisme par lequel la fraternité prend toujours la famille charnelle comme modèle et comme original.

Les guildes reconstituent donc un groupe dont les attributions sont très proches de la communauté créée par la famille germanique. Pappenheim explique ces liens exclusivement par la formation d'une parenté artificielle, mais il ne faut pas non

1. Monti, *Le Corporazioni nell'evo antico e nell'alto medio evo*, p. 102.
2. Gross, *The Gild Merchant.*
3. Brentano, *Essay on the history and the development of Gilds*, Londres, 1870 : « If we compare this description of the family (faite par les historiens anglais) and the accounts of the above-mentionned banquets, with the statutes of the Gilds at Abbosburry, Exeter and Cambridge, the family appears the original and pattern type, after which all the later Gilds were formed. »

plus négliger le fait que la guilde forme une véritable association culturelle. Nous allons en effet montrer que la guilde est créée par la libation ou dans sa forme atténuée par le *convivium*. Cette naissance religieuse du groupe suffirait peut-être d'ailleurs a expliquer les devoirs d'entr'aide et l'obligation à la vengeance. Ce qui paraît certain, c'est que les obligations nées à l'intérieur des guildes carolingiennes sont aussi complètes et importantes que celles existant au sein de la famille germanique. Les interdictions mentionnées ci-dessus avaient déjà montré jusqu'à quel point les pouvoirs spirituels et temporels tenaient à faire disparaître toute trace de beuverie à l'intérieur de ces associations. C'est que la libation montre, tout comme les obligations confraternelles d'entr'aide, la présence des restes d'une structure sociale antérieure au christianisme. Le serment et la beuverie sont toujours condamnés ensemble; c'est que l'un et l'autre ont très souvent la même portée religieuse et n'ont pas chacun d'application bien définie. Tout au contraire les deux institutions peuvent être employées ensemble, l'une pouvant même servir à renforcer l'autre.

Les guildes utilisent la libation et le convivium.

Quand Olaf le Saint veut soumettre à son autorité les vallées d'Uppland, les cinq roitelets menacés forment entre eux une conjuration. Mais, le projet arrêté, ils décident de ne pas se séparer avant d'avoir fortifié leur union par une libation, celle-ci étant spécifiée circulaire. Cet exemple emprunté à Snorre par Maurice Cahen montre que parfois le serment peut sembler insuffisant, et que dans ce cas, on recourt à l'acte par excellence, la libation dont nous avons essayé de montrer la portée. Les guildes, bien qu'elles soient déjà liées par le serment (ce qui choque profondément l'Eglise) vont également user de la communion alimentaire pour resserrer leur solidarité et pour créer leur âme collective. Cette communion alimentaire sera d'ailleurs de forme différente pouvant aller de la *potatio* au *convivium;* cela n'a rien que de très normal, car nous avons déjà vu qu'au fur et à mesure de sa christianisation la communion alimentaire païenne avait évolué de la libation proprement dite au banquet. Une autre donnée essentielle de la mentalité primitive, maintenue aussi dans les statuts pré-médiévaux, est le fait que, si le breuvage pris en commun est apte à créer l'âme collective du groupe, il doit également avoir été fait en commun. Le fait de coopérer à la confection du breuvage par l'apport personnel de chaque participant s'il n'a pas le caractère d'une règle absolue, est cependant souvent observé.

Lorsque le païen vient au point de rencontre où il doit célébrer le culte commun, il est tenu, nous dit Wilda, d'apporter tout ce dont il a besoin pour la durée du sacrifice. Et, toujours d'après Wilda, dans la formule d'abjuration saxonne, le païen doit renoncer à ses dieux et aux *Gelage* qui étaient tenus en leur honneur et auxquels chacun apportait sa contribution. De même en Norvège chacun apporte sa part de boisson et la verse dans le *Skapker* [1]. La composition du breuvage est déjà un symbole tangible de la solidarité de tous les sacrifiants. Ce désir de solidarité marqué dès l'abord par la composition du breuvage est encore présent dans une guilde d'Exeter du x[e] siècle [2]. « *In singulis autem comitiis quisque Socius praetabit duos Sextarios polentae et quisque familus unumcum suo Symbolo mellis* [3] ». La présence au repas en commun, repas où la libation devait tenir une grande place si l'on en croit l'indignation d'Hincmar, est en effet toujours mentionnée dans les statuts des guildes. Nous montrerons dans la première partie de ce travail que cette habitude issue du paganisme est encore présente pendant le Moyen Age et qu'elle sert, comme à l'époque carolingienne, à créer la confraternité. Cette utilisation des mêmes techniques de création permet d'ailleurs d'affirmer qu'il n'y a pas de coupure entre les *gildoniae* signalées par Hincmar et les confréries médiévales.

Il fallait en effet créer par un moyen technique la solidarité entre les membres des guildes. Si actuellement l'inscription sur le registre d'une association et le versement d'une cotisation suffisent à nos conceptions modernes, combien ce mode d'entrée aurait dû paraître arbitraire et sans valeur aux hommes des IX[e] et X[e] siècles dont les ancêtres réchauffaient perpétuellement leurs liens par la participation aux fêtes et aux repas sacrés. Ce qui crée les liens entre les frères, c'est le *convivium*. D'ailleurs, il est évident que les frères demandaient des formes d'autant plus intenses qu'ils voulaient créer des liens plus étroits entre eux, et nous avons vu que ces liens étaient équivalents à ceux qui existaient dans la famille germanique. C'est donc au cours de la libation que se crée la solidarité entre les membres, ce qui explique que chaque statut organise méticuleusement la participation à cette fête. Il vaudrait d'ailleurs mieux dire à ces fêtes, car elles sont en effet souvent nombreuses à l'époque carolingienne et presque toujours au nombre de trois. Ce chiffre est par lui-même significatif. En effet, c'est par trois fêtes annuelles que le paganisme recréait le sacré. Une seule libation faite à

1. Cahen, *op. cit.*, p. 6.
2. *Hickesii Thesaurus Linguar septentrional*, t. II, p. 22.
3. La date attribuée à ce statut varie suivant les auteurs. Il semble bien d'après M. Coornaert que ce statut date d'Edouard le Confesseur (959-975); il serait de la même époque que celui de Cambridge, presque semblable, et de celui de Winchester où les membres de l'union *potabant gildam suam.*

l'entrée, dans l'association, d'un nouveau membre, ne suffirait pas, car le propre du sacré, c'est qu'il s'use au contact du profane et qu'il faut périodiquement le régénérer. C'est pourquoi trois fois l'an, les frères sont solennellement appelés à se réunir pour banqueter en commun. La présence à la fête est d'ailleurs obligatoire; on ne pouvait s'abstenir de cette cérémonie sans se mettre, par là même, en dehors de la communauté; aussi les sanctions sont-elles soigneusement fixées à l'avance [1].

Le choix des fêtes et celui du patron sont révélateurs d'emprunts au paganisme. Très souvent, surtout aux VIII[e] et IX[e] siècles, la principale fête est celle du patron. Or celui-ci est presque toujours saint Etienne qui correspond à la grande fête annuelle du paganisme, la *Julfest,* célébrée avec plus de magnificence que toutes les autres fêtes païennes. Le statut d'Exeter dont nous avons déjà parlé indique que la guilde devra célébrer trois fêtes annuelles, la première pour saint Michel, la troisième pour la Toussaint et la seconde pour la Sainte-Marie qui est, ajoute le texte, « *proxime sequente Solstitium brumale* ». Cette référence au solstice dans un texte chrétien en apparence montre, comme toujours, que nous sommes à une époque de transition entre deux religions et que les remaniements de calendrier permettant de faire correspondre deux fêtes, l'une païenne et l'autre chrétienne, sont toujours présents à l'esprit des contemporains. La communion naissant tantôt du *convivium,* tantôt de la libation, va créer l'âme collective du groupe; cette cérémonie est d'ailleurs trait pour trait la copie de la libation païenne; nous venons de voir des analogies déjà frappantes, mais il en est de plus caractéristiques.

Sur la bière du sacrifice, le prêtre païen devait faire un signe et dire des paroles rituelles qui avaient pour but de consacrer cette bière et de lui conférer sa pleine valeur liturgique. Cette fonction est passée maintenant au prêtre chrétien. Dans les guildes où le *toast* garde son caractère solennel et religieux, c'est le prêtre qui, selon certains statuts norvégiens, « bénit le toast du Christ et de la Vierge : tous les frères doivent être présents dans la salle et rester debout pendant la bénédiction [2] ». Mais si cette habitude est plus répandue dans le Nord de l'Europe, nous la retrouvons également dans le statut d'Exeter déjà cité. Les frères doivent apporter la farine et le miel et « *sacerdos etiam in iis duas missas cantabit, alteram pro vivis, alteram pro*

1. *Si vero quisquam condicta comitiorum tempora neglexerit, prima vice, in tres celerandes missas, impensas faciat; secunda, quinque missarum impensis multetur; si vero tertia monitus adfuerit non purgabitur, nisi aegritudine aliqua laboret, vel domini negotiis impeditus fuerit.* (Statut d'une guilde d'Exeter X[e] siècle, *Hickesius, ibid.*, p. 22.

2. CAHEN, *op. cit.*, p. 185.

mortuis amicis ». Le fait d'unir ainsi les vivants et les morts n'a rien d'extraordinaire, car la libation, dans l'optique païenne, a parmi ses divers pouvoirs celui de rendre possible le contact avec les morts. Et le cérémonial se poursuit « *Quisque etiam Laicus frater cantabit duos psalmos alterum pro amicis qui inter vivos sunt et alterum pro iis qui sunt mortui.* » N'était la terminologie chrétienne, on croirait lire la description d'un culte païen par Snorre. Dans ce rituel, en effet, la bière, une fois bue, « est chantée » et ces deux habitudes sont si étroitement liées que les deux mots, l'un danois (*full*), l'autre allemand (*minni*), qui désignent le récipient contenant la bière désignent également les chants qui suivent immédiatement la libation. Une telle ambiguïté du mot est légitime dans l'optique primitive, car nous sommes certainement ici en présence de mots-symboles dont l'énoncé suggère la totalité du rituel et non pas un fragment dissocié de l'ensemble. Cette habitude du IX^e^ siècle de porter ainsi des toasts aux morts, et ce en buvant de la bière, est attestée par un capitulaire d'Hincmar qui interdit aux prêtres de s'associer à de telles pratiques. « *Nec precari in amores sanctorum vel ipsuis animae bibere* » (*Amor* est la traduction latine de *full* ou *minni*). D'ailleurs les commentateurs de l'époque ne se trompaient pas sur l'emploi de la beuverie et de l'ivresse dans les associations confraternelles. C'est ainsi qu'Alcuin dans deux lettres écrites l'une à l'archevêque de Cantorberry, l'autre à celui de York, dénonce en même temps que le port superstitieux d'amulettes « *illa conventicula in quibus deceptus est populus ecclesias relinquentes et montana petentes loca ibi non orationibus sed ebrietatibus servientes* ». Si ces beuveries ne sont pas directement imputées aux guildes par Alcuin, celui-ci n'en affirme pas moins ainsi la vigueur à cette époque d'usages religieux étrangers au christianisme et antérieurs à l'évangélisation[1]. Saint Anselme est plus affirmatif au sujet des mœurs confraternelles; il parle d'un voyageur qui, parti pour l'Angleterre, fait scandale « *maxime in bibendo ita ut in gildis ébriosis bibat*[2] ». Walger-Map parle des « *bibitoriae ghildus anglice dictae* » qui existent dans chaque diocèse vers 1080. Ce n'est donc pas seulement à l'époque franque que des tels rituels sont encore pratiqués, mais bien pendant le Moyen Age lui-même. Nous retrouverons d'ailleurs ce problème dans la première partie de ce travail, où nous essaierons de montrer comment de nombreuses traces d'éléments païens permettent d'affirmer des liens certains entre les associations de cette période et celles de l'époque carolingienne.

1. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, p. 33.
2. Id., *ibid.*, p. 40.

Le mot guilde, *son sens étymologique et son sens réel.*

Ces divers exemples indiquent l'importance des traditions païennes recueillies par la guilde carolingienne; mais pour bien montrer le rôle capital du rite initial de la libation, il nous reste à étudier la destinée sémantique du mot *guilde*. Les faits de vocabulaire sont intimement liés aux faits de civilisation et les indications données par les uns sont valables pour les autres. Or, toute la destinée du mot *guilde* montre que l'acte créateur de l'association est la libation quelle que soit sa forme, que c'est elle qui constitue la solidarité fraternelle et est génératrice d'obligation. Mais en montrant ce rôle, nous ne voulons nullement sous-estimer l'utilisation du serment. Lui aussi est capable de créer un lien sacré, mais ce rite d'un jour ne suffit pas à entretenir dans l'âme des associés la ferveur nécessaire à la communauté, et c'est la libation qui périodiquement va ranimer cette ardeur. Nous allons ainsi assister dans plusieurs langues à l'assimilation du mot *guilde* au sens de *potatio*. En bas allemand le terme *gilde* qui désigne l'association dénomme également la fête alimentaire, le *gilde Schmaus*. Dans toute l'Allemagne hanséatique le mot *gilde* signifie le banquet de la guilde, mais encore plus révélateur est peut-être l'évolution du mot en Scandinavie. Car si en Allemagne le mot *guilde* est arrivé à signifier le banquet, cette appellation ne sortait pas d'un certain milieu social, elle faisait en quelque sorte partie du jargon des marchands. Tout au contraire *Gildi* veut actuellement dire dans toute la Scandinavie la *fête*, le *festin*. C'est ainsi que le titre d'Ibsen *Gildet paa Solhaug* se traduit *La fête à Solhaug* [1].

Cette évolution montre comment dans l'optique populaire, la fête était le centre créateur de l'association. Pour les frères du VIII[e] et du IX[e] siècles il ne devait pas y avoir d'équivoque au sujet de la constitution de la guilde. Ils étaient frères et se devaient tous les devoirs habituels entre frères parce qu'ils avaient participé à ces vieux modes de fraternité païenne que sont le serment et la libation. Cette utilisation dans la guilde du cérémonial païen sembla tellement essentielle à certains auteurs comme Wilda, que celui-ci pensa que l'étymologie même du mot indiquait l'origine de l'institution. Nous avons vu que, dans la plupart des cas, les participants au sacrifice étaient tenus d'apporter leur contribution à la bière et au festin; Wilda se basant sur cette obligation a pensé que le vieux mot allemand *Kelten* ou *Geldan* voulait dire contribution volontaire et que ce sens était celui qui avait conduit à appeler guilde l'association des marchands. Brentano reprend l'interprétation étymologique

1. Cahen, *op. cit.*, p. 63.

de Wilda et indique que le mot *guilde* vient de l'obligation des Germains d'apporter tout ce qui leur était nécessaire en nourriture et en boisson lorsqu'ils participaient à une assemblée sacrificielle [1]. Mais Cahen réfute cette explication en remarquant que la contribution en nature fournie par le sacrifiant porte le nom traditionnel de *fórn*. Tout au contraire, pour lui, le sens fondamental de *geldan* est *payer, rembourser,* et si on replace l'institution appelée guilde dans ses conditions historiques le terme s'explique facilement. Du verbe *geldan* a été tiré un nom d'agent: bas francisque latin *gildo,* anglais *gegilda,* scandinave *gildi* qui désigne celui qui paie. Sous la forme latine le *gildo* ou *congildo* est à proprement parler un membre cotisant. Etymologiquement le mot *guilde* désigne le fond de roulement qui est le principe de l'organisation. C'est un substantif collectif de genre neutre [2].

Si nous acceptons l'optique de Cahen, étymologiquement la dénomination de la guilde ne souligne donc pas son origine païenne, tout au contraire elle désigne le but de l'association, sorte de banque coopérative créée par des apports individuels et destinée à faciliter les opérations commerciales.

Mais ce qui semble essentiel à notre étude, plus que l'origine étymologique du mot, c'est son sens réel. En effet, pour le sujet parlant, le sens étymologique n'existe pas dans la plupart des cas. Les deux sens ne peuvent coïncider que lorsque le mot vient d'être créé pour exprimer une institution définie. « Mais à mesure que l'état social se modifie et que les institutions se transforment le sens étymologique s'obscurcit et le sens réel est le reflet sans cesse changeant des transformations de la société et des institutions [3]. » Donc, pour chercher le sens réel qu'a eu le mot *guilde* dans le passé, il faut décrire le milieu social qui s'est exprimé dans le vocabulaire. Et nous avons montré comment toujours le mot *guilde* était intimement lié à la notion de libation et de communion païenne.

L'importance de l'évolution du mot *guilde* est donc considérable. En effet Cahen montre dans sa thèse de sémantique que les mots expriment une institution sociale définie et qu'ils changent de sens à mesure que les institutions se transforment. Si le mot *guilde,* parti de l'idée d'argent, a pu arriver à signifier en danois la fête, la libation, cela prouve l'importance absolue de cet acte dans l'institution. La langue montre ici qu'il y avait dans l'esprit des contemporains une assimilation peut-être abusive, mais qui n'en révèle pas moins que les esprits étaient tout entiers axés sur ce geste essentiel.

1. Brentano, *op. cit.*, p. 81.
2. Cahen, *op. cit.*, p. 61.
3. Cahen, *op. cit.*, p. 55

En partant des deux sens du mot *guilde* tels qu'ils sont établis par Cahen et en les faisant se recouper, on arrive d'ailleurs à des conclusions fort intéressantes. Le sens étymologique établi par Cahen montre que la guilde, bien loin d'être l'association de type païen où se célèbre la communion, est seulement l'une de ces associations. Elle n'est qu'une des formes adaptées aux exigences du commerce à longue distance dans laquelle s'est perpétué ce rite communiel. L'assimilation du mot dans son sens réel à la notion de libation le prouve par ailleurs. Mais ce procédé, nous le montrerons à partir de statuts médiévaux, n'a pas été utilisé qu'à l'intérieur de la guilde marchande; il est une habitude sociale de la plupart des mouvements confraternels du Moyen Age. Il est utilisé dans la guilde — au sens restreint que Cahen donne à ce mot — mais également dans les autres associations qui n'ont aucun objet mercantile. Seulement la destinée économique des guildes et leur extension géographique ont donné à cette appellation la prépondérance sur les noms des autres groupements similaires. En effet ceux-ci groupaient des sédentaires et ainsi ne gardaient qu'une influence locale. C'est ce qui explique la fortune particulière de ce terme qui devint comme une appellation presque générique de tout mouvement confraternel.

M. Coornaert propose pour le mot *guilde* une autre origine qui ne révélerait aucune différence entre le sens réel et le sens étymologique de ce mot. Les deux sens affirmeraient l'utilisation *sine qua non* du banquet alimentaire dans ces associations. En effet « des glossaires et dictionnaires étymologiques assignent au mot *geldan* le sens d'*adoration* ». M. Lieberman [1] proposerait alors la filiation suivante, « sacrifice, repas sacrificiel, réunion de fête, association ». Gamillscheg, cité par M. Coornaert, a trouvé le mot *guilde* employé à l'époque gallo-romaine dans un texte datant environ de 450. Il est d'origine franque et appartient à la langue militaire. Mais il n'a pas de sens militaire précis; tout au contraire, il désigne une réunion de fête et un repas sacrificiel. Par extension il désignerait les soldats appartenant à un même groupe, dont l'union ne serait pas née des combats menés en commun, mais du festin pratiqué collectivement. C'est donc dans ce mot la notion du banquet sacré qui est au centre du sens qui lui a été donné.

De toute façon, que l'on prenne l'explication linguistique de Cahen ou l'hypothèse de Gamillscheg, l'origine sacrificielle de l'association ne peut faire aucun doute. Dans les deux cas le mot désigne toujours la communion alimentaire, soit qu'il le fasse originellement, soit qu'il prenne ce sens sous la pression du rite

1. Lieberman, *Zu den Gesetzen der Angelsachsen.*

essentiel de ces associations. Ainsi la guilde carolingienne et plus tard la fraternité médiévale naissent par l'utilisation de techniques rituelles directement empruntées au paganisme. Nous connaissons peu les activités auxquelles elles se livraient. Mais il ne semble pas que l'énumération de celles-ci présente une grande importance. L'essentiel est d'avoir saisi la communion profonde née à partir de la libation ou du *convivium*. Dans la plupart des cas les fraternités devaient exister et ensuite entreprendre tel ou tel travail sous la pression des événements. Si le terme *guilde*, pris dans son sens restreint, a tendance à évoquer l'idée d'une association de marchands, nous ne saurions trop insister sur ce fait que les buts de ce groupement ne sont pas uniquement mercantiles.

M. Coornaert [1] montre comment une association *de naufragio* est surtout concevable si on la suppose composée de marchands. mais il s'empresse d'ajouter que même les guildes où l'on trouve ainsi un début de spécialisation n'ont pas une forme de recrutement fermé. Si elles assurent aux navigateurs des indemnités en cas de perte des cargaisons, elles sont cependant ouvertes aux non-marchands. Cet état de chose persistera d'ailleurs, d'après M. Coornaert, jusqu'au XI[e] siècle. Dans la période antérieure au X[e] siècle, il est certain que les associations dont nous avons relevé les traces ont des buts profanes qui peuvent aller des secours en cas d'incendie à la lutte contre le vol, mais nous ne pensons pas que ce soit là leur raison d'exister. En effet, il est beaucoup plus normal de supposer que ces associations n'étaient constituées ni en fonction de buts spécifiquement religieux, ni tout au contraire pour des fins uniquement profanes. Vie profane et vie religieuse étaient étroitement mêlées, surtout dans des groupes où l'influence du paganisme était encore si vivante.

Avec la formation d'unions aussi complètes et dont les liens de cohésion sont si profonds, nous atteignons une constante des « peuples jeunes », chez lesquels on rencontre toujours ce besoin de créer des groupes pratiquement assimilables à une famille volontaire dont les liens ne seraient pas selon la chair. Il semble bien d'ailleurs que ces *gildoniae*, ces *confratiae*, qui sont révélées par les textes rapportés ci-dessus, ne sont pas la forme première de ce désir de communion.

Nous avons vu que dans le Nord de la France, l'Allemagne et l'Angleterre, les littératures sont toujours postérieures à la christianisation. Ce sont donc les textes nordiques — ceux de Snorre en particulier — qui vont apporter le plus de précisions sur les groupements qui ont précédé l'établissement des con-

1. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, p. 48.

fréries. Mais si nous trouvons dans cette région la trace historique de telles communautés, il est plus que probable qu'elles ont existé plus au Sud également.

Les **hvirfingr.**

Snorre rapporte d'une façon formelle que les guildes importées ont été précédées par des groupements plus anciens, les *hvirfingr*[1]. Ces associations étaient déjà fort puissantes, leurs participants portaient le nom de *hvirfingsbroedr,* « frères du *hvirfingr* ». Certaines possédaient des églises de pierre et elles étaient déjà placées sous le patronage d'un saint. Mais, là encore, il n'y eut que transposition de personnes à la tête d'un organisme social préexistant au christianisme. Après l'importation des guildes franques, les *hvirfingr* disparurent, ou au contraire subsistèrent parallèlement à la guilde, ce qui semble bien indiquer que leurs buts temporels n'étaient pas les mêmes, la guilde ayant dans cette région une fin pratique assez définie. En effet, ce sont des marchands qui introduisirent cette habitude, et leurs associations présentaient déjà à cette époque un caractère nettement adapté aux buts du commerce sans cependant avoir le caractère étroitement spécialisé qui fut la caractéristique de la guilde marchande à la fin de son existence. C'est cependant cette tendance qui peut expliquer pourquoi dans certains endroits *hvirfingr* et guildes se développent parallèlement. Ce qui est intéressant dans les développements de Cahen, c'est que pour lui le sens de *hvirfingr* est clair : il vient de *hringr,* le cercle. La cohésion de l'association s'effectuait par un rituel précis : les hommes se plaçaient en cercle et faisaient circuler entre eux dans un ordre liturgique la boisson sacrée. La bière tournait dans le sens du soleil et unissait les hommes présents par les liens mystiques d'une solidarité fraternelle. Mais ce *hvirfingr* n'est encore qu'une des formes que peut prendre ce désir général de fraternité et de communion. Snorre donne d'autres exemples de réunions de libation où l'association créée peut l'être pour des besoins immédiats et politiques[2]. Il est également possible de trouver des traces de fraternités antérieures aux guildes, ou parallèles, en Angleterre. Dans ce pays, les fraternités prirent la suite de groupements sensiblement équivalents : les *frith-borh* ou *peace-pleadge*. La seule différence que Toulmin-Smith relève entre ces groupements et les guildes est due à une sorte d'individualisation des rapports créés entre les membres. Ce décalage révèle d'ailleurs beaucoup plus une différence d'intensité qu'une différence de nature entre les liens

1. Snorre, Saga Olafs Honung Kyrace.
2. *Cf.* la conjuration des rois d'Upland.

existant à l'intérieur de ces deux types d'associations. Dans la guilde le *gegildan* promettait son *wed,* c'est-à-dire son engagement en tant qu'individu à l'égard des autres membres. Dans le *peace-pleadge,* c'est le *bohr* qui maintenait la cohésion du groupe, c'est-à-dire d'accord global et non individualisé [1]. Cette évolution est d'ailleurs parfaitement normale : à des associations où l'individu se dissout complètement, l'évolution sociologique tend toujours à substituer des associations où les relations deviennent interindividuelles. De cette explication fournie par Toulmin-Smith, il ne faudrait cependant pas conclure qu'avec l'apparition des guildes s'établissent des rapports d'interdépendance comme ceux naissant d'un contrat. Nous verrons que les conséquences de l'appartenance à une confrérie dépassent de beaucoup les obligations de type contractuel. Entre le *peace-pleadge* et la guilde il n'y a pas eu transformation de la nature du lien confraternel.

Que ce soit donc en Angleterre ou en Scandinavie, les sociétés préexistantes aux guildes étaient des unions dans lesquelles l'homme engageait les différents côtés de sa personnalité. Nous avons donc atteint par delà la guilde carolingienne ce désir de s'unir par une communion créée et solennisée par l'intermédiaire de la libation.

Mais si cette antique volonté d'union est le soubassement de la guilde, qui lui emprunte ses formes de création, le fait que la guilde est née au VIII[e] siècle, et que dans la Scandinavie elle ne fût pas une formation autochtone, mais tout au contraire une importation, montre l'importance des éléments économiques et chrétiens dans la constitution de ces groupes. C'est le facteur économique qui en s'unissant avec la nouvelle religion et en se basant sur la solidarité primitive va donner son caractère à la fraternité médiévale. En effet celle-ci ne cessera d'évoluer dans le sens de l'émiettement. A l'homme total primitif qui ne disparaîtra jamais complètement au cours du Moyen Age, les nécessités économiques et sociologiques nouvelles vont tenter de substituer un homme partagé entre ces différentes occupations. Le désir nostalgique de cette unité, et les crises que ce désir déterminera en se heurtant avec les nécessités nouvelles, donneront, nous le verrons, les principaux caractères des guildes médiévales. En particulier, elles essaieront de reconstruire à certaines époques privilégiées cette totalité primitive. Que ces crises s'appellent fêtes, qu'elles gagnent au contraire vers le plan du mysticisme lorsque la fête sera institutionalisée, toujours c'est ce besoin d'unité et d'incorporation au sacré que nous pourrons y retrouver.

1. TOULMIN-SMITH, *English Gilds,* p. 15-16.

CHAPITRE II

AUTRES ORIGINES DES CONFRERIES CAROLINGIENNES

Si nous avons pu rechercher dans les coutumes et les habitudes sociales des peuples germaniques les formes sociologiques et religieuses propres à engendrer le phénomène de la confraternité du Moyen Age, certains auteurs ont voulu dégager pour les pays soumis à l'influence de la conquête romaine, des origines romaines à la confrérie. Pour certains même, le parallélisme est rigoureux. Comme la guilde nordique procède des formes associatives antérieures à l'époque franque, de même la confrérie du Sud est la descendante des collèges et des sodalités romains. C'est en particulier l'opinion de Hegel : celui-ci admet l'influence des formes sociales romaines sur les confréries, tout au moins à l'époque carolingienne; car pour cet auteur il y a une coupure entre les associations des VIII^e^ et IX^e^ siècles et celles du Moyen Age. Martin-Saint-Léon, dans son ouvrage sur les corporations de métiers, admet une transmission de l'époque romaine qui aurait influé sur le développement du mouvement associatif médiéval.

Les habitudes sociales des collegii.

Il y a en apparence entre collèges romains et confréries des analogies, aussi bien dans les habitudes, que dans les buts de ces groupements. En particulier les membres d'un même collège se réunissent périodiquement en un repas confraternel présidé par une sorte de fonctionnaire spécialisé, le *magister caenarum*. Ces groupements possèdent leur maison commune ou *schola* dans laquelle est conservée la caisse de la communauté. Chacune a ses dieux tutélaires. Ces divins protecteurs sont choisis sans règles strictes : dieu dont l'activité a un rapport avec les travaux quotidiens des *collegiati,* empereurs défunts, divinités étrangères. De tels cultes ainsi particularisés ont certainement comme objet de resserrer les liens unissant les membres d'un même collège. De plus ceux-ci se prêteraient secours et assistance dans de nombreuses occasions, mais les auteurs

divergent sur ce point. Martin-Saint-Léon [1] cite la loi 5 du Code théodosien *De pistoribus* qui offre l'exemple d'une sorte d'adoption ou tout au moins de patronage exercé par les artisans d'une même profession sur les orphelins dont les pères appartenaient au collège. D'après une lettre de Trajan à Pline, les collèges d'Amisus, ville libre de Bithynie, auraient eu, entre autres fonctions, celle de soulager la misère des confrères pauvres. Mais Waltzing fait d'importantes réserves sur ce texte. En effet le mot grec qui désigne ces collèges sert aussi de qualificatif à des associations ayant pour habitude de faire des prêts d'argent gratuits, mais remboursables [2]. Il y a donc doute sur l'aide apportée et de toutes façons, même si le don était prouvé, il s'agit là de coutumes usitées en Grèce et interdites dans les villes soumises aux lois de Rome. Waltzing s'oppose donc absolument à l'hypothèse formulée par Mommsen selon laquelle ces collèges seraient tout à la fois des sociétés funéraires et de secours mutuel. Il cite de nombreux cas où les *collegiati* se cotisaient en vue d'une œuvre commune, soit qu'il s'agisse de construire un local, un temple, un monument funéraire, mais « jamais ils ne réunissent de fonds pour assister un membre malheureux ou malade [3] ». Les collèges pouvaient parfois répartir des vivres entre leurs membres, mais cette distribution ne prenait jamais le caractère d'un secours, étant donné que les moins nécessiteux recevaient le plus; pour cet auteur, il n'y a aucun doute, le but de ces collèges est essentiellement de pourvoir à la sépulture de leurs membres à l'exclusion de toute aide pécuniaire, soit aux malades, soit aux familles des morts.

Reprenant les textes où Tertullien essaie de montrer que les associations chrétiennes, si elles ne sont pas légales, ne doivent pas tomber sous le coup des sanctions frappant les *collegia illicita*, Waltzing montre comment cet auteur différencie celles-ci des collèges romains. Tertullien indique en effet que l'argent est consacré à des œuvres de charité et que les frères nécessiteux sont seuls enterrés à frais communs. Pour Waltzing ce passage fait ressortir l'élément nouveau introduit par le christianisme dans les collèges romains, c'est-à-dire la bienfaisance, l'aide à un frère dans le besoin.

Si cette idée de secours est étrangère aux associations romaines, au contraire de ce qui existait dans les associations germaniques déjà rencontrées et dans les guildes carolingiennes, il est certain que le rôle de ces collèges était immense dans les cérémonies qui accompagnaient l'enterrement d'un des membres.

1. Martin-Saint-Léon, *Histoire des corporations de métiers*, Paris, 1922, p. 23.
2. J.-P. Waltzing, *Étude historique sur les corporations professionnelles chez les Romains*, p. 314.
3. Waltzing, *op. cit.*, p. 304.

Le corps était conduit au bûcher, accompagné de tous les *collegiati* et escorté de pleureuses et de musiciens payés par l'association. Mais là ne se bornaient pas les cérémonies fraternelles; pendant neuf jours les *collegiati* se réunissaient pour pleurer le mort et se regroupaient en un repas fraternel. Ils devaient même par la suite mêler leurs offrandes à celles de la famille, sacrifier sur la tombe du mort et l'orner de fleurs. Il est impossible de ne pas rapprocher ces détails de ceux que nous étudierons par la suite au sujet des obligations que la fraternité médiévale assumera à la mort d'un des frères [1]. Après la conquête de la Gaule des collèges se créèrent un peu partout, mais il semble cependant que leur nombre ne cessait de décroître au fur et à mesure que l'on s'éloignait des provinces les plus romanisées, et que, dans les régions nordiques, ils n'étaient plus que fort clairsemés pour ne pas dire pratiquement inexistants. Cependant Martin-Saint-Léon pense que l'esprit chrétien du Moyen Age dut trouver dans ces institutions à demi-mortes le moule dans lequel il recréa les institutions confraternelles médiévales [2].

La plupart des auteurs ne partagent cependant pas cette façon d'envisager une continuité historique entre les collèges romains et les fraternités qui ne cesseront de croître à partir des X^e^ et XI^e^ siècles dans tout l'Occident. Leur opinion au sujet de possibles origines romaines du mouvement confraternel médiéval est d'ailleurs liée au crédit qu'ils accordent ou refusent d'une façon générale à la survivance des structures politico-juridiques. Monti estime qu'il y a eu une coupure nette entre les institutions que l'on peut voir s'établir progressivent à partir du XI^e^ siècle et celles qui existaient après la conquête de Rome. Evidemment certaines découvertes rapportées par Olivier Martin [3] sembleraient donner à première vue un renouveau aux thèses de la continuité. C'est ainsi qu'un texte lombard du XI^e^ siècle signale l'existence d'un corps de métier fortement organisé. Mais, et c'est là l'opinion de Martin-Saint-Léon et d'Olivier-Martin lui-même, cet organisme n'est pas une corporation naissante, tout au contraire c'est un collège romain attardé. Ce n'est plus là qu'un vestige en quelque sorte en voie de disparition, et non pas une organisation réellement émanée du Moyen Age.

Les corporations médiévales ne dérivent pas des collèges romains.

Par ailleurs, pour d'autres cas, d'ailleurs exceptionnels, Martin-Saint-Léon et Fagniez estiment que, tout au contraire, l'association médiévale est la descendante directe du collège

1. Voir p. 93 et suiv.
2. Martin-Saint-Léon, *op. cit.*, p. 30.
3. Olivier-Martin, *L'Organisation corporative de la France sous l'ancien régime*, p. 83.

romain; il en serait ainsi du groupement créé entre les nautes parisiens. De toutes façons, ces études qui cherchent à rattacher le mouvement corporatif médiéval à l'organisation romaine du travail ne touchent pas directement au problème des origines des confréries. En effet, la forme corporative de la production découle des exigences économiques et de l'existence des confréris; en aucun cas elle n'a préexisté aux fraternités proprement dites. Celles-ci, nous espérons le montrer plus loin, sont des associations religieuses englobant la totalité des activités diverses de leurs membres; ce n'est que peu à peu, sous la pression des éléments extérieurs, que cette forme première éclata et se subdivisa en plusieurs associations spécialisées dont les corporations seraient issues. D'ailleurs Olivier-Martin, dans l'ouvrage déjà cité, estime que les corporations furent, sinon engendrées, du moins favorisées par les puissantes tendances associatives qui se sont manifestées dans la société du haut Moyen Age. C'est également l'opinion de M. Espinas qui signale le fait suivant : Dans les villes d'Artois de formation préurbaine religieuse, c'est-à-dire précédées d'une abbaye ou d'un épiscopat, les sources les plus anciennes indiquent la présence d'associations religieuses qui devancent ainsi les associations professionnelles; tout au contraire, dans les centres urbains non précédés d'un organisme ecclésiastique, les textes sont plus récents et dans ceux-ci l'élément professionnel a gagné en importance. Ceci semble bien confirmer l'optique selon laquelle le mouvement corporatif tirerait ses sources des associations confraternelles, ou tout au moins ne serait apparu que postérieurement à la renaissance médiévale. Nous retrouverons plus tard ce problème des rapports entre l'association religieuse et le métier, mais ces renseignements permettent d'écarter l'opinion selon laquelle organiquement la confrérie médiévale viendrait des collèges romains. Ceux-ci sont des associations correspondant à une certaine conception du travail; ils auraient pu, tout au plus, avoir des liens avec les habitudes corporatives du Moyen Age. Mais nous venons de voir que la plupart des auteurs n'envisagent pas ainsi le problème de la filiation. La corporation est un phénomène spécifique — c'est tout au moins l'opinion de Pirenne — dont l'apparition due à de nouvelles circonstances économiques a été favorisée par les mouvements confraternels préexistants.

Banquet romain et convivium *païen n'ont pas la même signification.*

Cependant nous avons vu l'importance que pouvait revêtir l'emploi de coutumes sociales et le sens que l'on pouvait attribuer à certains groupements grâce à leur étude. Or, nous venons de voir qu'il y avait une apparente ressemblance entre les habi-

tudes observées tant à l'intérieur de la guilde médiévale que du collège romain et de la fraternité germanique. Mais de telles coutumes ne peuvent prendre leur coloration exacte qui si elles sont replacées dans le cadre social et juridique où elles étaient pratiquées. Même si, en certains cas, des auteurs affirment la correspondance entre une association du Moyen Age et une organisation romaine, l'analogie des formes extérieures de ces deux groupements n'implique peut-être nullement une transmission de leur contenu réel et de leur sens véritable. Ce qui laisserait davantage supposer une analogie profonde, c'est la similitude entre certaines formes de vie sociale à l'intérieur de ces groupes. C'est ainsi que Hégel n'hésite pas à mettre en parallèle la beuverie germanique et le banquet romain[1]. L'un et l'autre auraient donc pu donner naissance au repas traditionnel des confréries. En effet, extérieurement, le cérémonial de ce banquet présente de fortes ressemblances, qu'on l'examine chez les Germains ou qu'on l'étudie dans les collèges romains. Mais si l'apparence des deux phénomènes présente ainsi de multiples analogies, en est-il de même du fond ? Il semble difficile de pouvoir considérer comme identiques quant à leur contenu des pratiques sociales dont les acteurs vivent dans des sociétés différentes. Si le romain au cours d'un banquet tente consciemment ou inconsciemment de recréer l'orgie primitive et de ressaisir une unité profonde qui lui échappe dans la vie quotidienne, il n'en demeure pas moins vrai que nous sommes ici en présence d'un acte exceptionnel. Dans la vie courante, il sait qu'il vit au milieu d'une société organisée, dont le droit rationalisé lui offre des formes stables d'association mais le contraint également à les employer. Nous avons essayé de montrer comment, dans la société de type germanique, la vie associative ne prenait pas une forme institutionalisée. Ce n'était pas la structure juridique du groupement qui lui donnait sa cohésion, mais le sens profond que chacun des participants attribuait à son acte de participation. Les groupements antérieurs à la période du renouveau économique, tout comme ceux dont l'existence nous est connue dans les sociétés nordiques, peuvent être stables ou de durée limite, créés pour un moment très précis et disparaître par la suite. Tout au contraire, dans l'empire romain, la forme associative est toujours assortie d'un cadre juridique précis, et réglementée par les pouvoirs publics. Que dans l'un et l'autre univers sociologique les participants espèrent, en se rapprochant, créer des liens fraternels profonds et intenses, cela n'est pas douteux, mais ce désir ne peut avoir la même signification. Le repas en commun qui est, chez les peuples germaniques, une habitude courante possédant de profondes répercussions sur

1. Hegel, *op. cit.*, p. 9.

le plan juridique et politique, n'est chez les Romains qu'un sursaut nostalgique dont les effets n'ont aucune durée ni aucune conséquence juridique. Pour les tribus nordiques, le *convivium* est un acte normal de la vie sociale; il ne l'est plus à Rome, car le Romain vit depuis des siècles dans un état structuré et réglementé et sa vie civile est tout entière régie par les cadres rigoureux d'un droit fixé à l'avance. En particulier il n'ignore nullement les formes juridiques à l'intérieur desquelles doit s'élaborer la constitution d'associations. Dès lors le banquet germain qui a, nous l'avons vu, un prolongement incontestable dans la vie juridique, ne peut être assimilé au banquet romain qui lui n'entraîne aucune conséquence d'ordre institutionnel.

Le christianisme est une des sources du mouvement confraternel.

Cependant il est légitime de rechercher le soubassement sociologique des confréries du Sud de l'Europe dans les habitudes de communautés antérieures au Moyen Age. Nous avons vu que dès l'abord les confréries, sans équivoque possible, se rattachent à un besoin de communion humaine. Cette tendance se retrouve dans toute forme religieuse. Si l'on veut trouver ce qui dans la vie religieuse sociale a survécu aux invasions et ce qui a pu donner naissance à la multiplicité des confréries médiévales, il faut étudier la façon dont le christianisme a envisagé les rapports entre ses fidèles. Il faudra donc essayer de dégager comment le christianisme a revalorisé l'antique volonté de communion humaine. Si, dans son contact avec les « barbares », l'esprit chrétien, nous venons de le montrer, dut tenir compte des formes religieuses préexistantes, il n'est pas douteux que dans l'Empire romain, dès ses débuts, le christianisme dut se heurter à des communautés déjà organisées. Cependant, c'est lui qui, représentant la seule force spirituelle vivante, survécut aux invasions. C'est donc dans ses communautés qu'il faut chercher l'autre origine de la confraternité médiévale. En effet, à la fin de l'Empire romain, les formes essentiellement juridiques qui ne devaient plus leur cohérence à une volonté d'union, mais à l'existence d'une réglementation, furent plus ou moins ébranlées par l'assaut des envahisseurs. Si certaines organisations de métiers semblent avoir survécu jusqu'aux premiers temps du Moyen Age, c'est l'opinion de la plupart des auteurs qu'on ne peut y voir la source d'un mouvement corporatif Celui-ci n'apparaît d'ailleurs guère avant le XII[e] siècle et nous avons vu que l'existence des confréries est bien antérieure à cette époque. C'est que celles-ci avaient été pour un part engendrées par le christianisme dont la force d'attirance ne fut pas amoindrie par les invasions.

Les fraternités médiévales, dont nous verrons qu'elles existent beaucoup plus en raison d'une volonté commune que d'une organisation juridique précise, et qui, d'autre part, sont principalement tournées vers la vie religieuse, ne peuvent avoir été engendrées par les associations romaines qui sont avant tout des organes laïcisés et scrupuleusement réglementés. Bien plus légitimement, elles dérivent des communautés de fidèles qui existèrent depuis les premières heures du christianisme. Celles-ci étaient formées par des hommes dont les besoins de se grouper étaient suffisamment actualisés pour résister à des modifications sociales et juridiques. Nous savons que dans l'ensemble la vie chrétienne, même dans ses structures, ne fut pas bouleversée par les invasions et la chute de l'Empire. C'est donc dans un prolongement des associations chrétiennes existant dans l'Occident romanisé qu'il faut voir une des sources principales du mouvement confraternel médiéval. Cette source, pour être essentielle, n'en aura pas moins été bouleversée et contaminée par les autres courants religieux préexistants. La confrérie est à la fin du Moyen Age une association entièrement consacrée à la prière et à la charité, dont les buts sont entièrement conformes à la volonté de l'Eglise. La plupart des auteurs ont reporté cet état — qui n'est que le stade final d'une évolution — dans les périodes précédentes et ont recherché des associations conformes à la définition qu'ils leur imposaient ainsi. Cette démarche a été analysée par M. Coornaert au sujet des guildes mais dans l'un et l'autre cas elle conduit aux mêmes résultats. Rechercher les origines d'associations chrétiennes et exclusivement spirituelles conduit à admettre qu'elles n'ont jamais présenté que ces caractères, comme rechercher, pour les origines des guildes, des associations marchandes, implique que la guilde n'était que mercantile. Nous avons vu déjà comment les origines des confréries conduisent à faire appel à des facteurs étrangers au christianisme, nous essaierons de voir l'évolution et la disparition de ces éléments pendant le Moyen Age lui-même. Nous pouvons donc supposer que les auteurs qui cherchent, comme origines confraternelles, des associations de prières, rencontrent des éléments pratiquement irréductibles. Mais cependant il ne faut pas sous-estimer le fait que le mouvement confraternel se développe dans une société presque entièrement christianisée. De nombreux auteurs ont d'ailleurs suffisamment éclairé cette face du problème pour qu'il ne soit pas nécessaire d'y revenir longuement.

Pour eux, les associations se situent dans l'optique créée par les impératifs fraternels exigés par le christianisme; ils se sont donc toujours efforcés de démontrer que ces groupements étaient totalement conformes à l'esprit de l'Eglise et émanaient directement d'elle. Cette filiation serait d'ailleurs si directe que les

couvents seraient à la base de la formation des confréries. Cette opinion est souvent exprimée et le schéma de leur formation nous est ainsi présenté par M. Joseph Duhr [1]. La confrérie lie d'abord un monastère avec des fidèles, et ensuite les fidèles se lient entre eux. Plus tard, ces associations qui, au regard du droit canon, n'ont pas encore d'existence juridique, deviendraient de véritables confréries par l'érection canonique. Mais, très rapidement, l'auteur est obligé de constater la présence d'abus qui sont difficilement explicables à l'intérieur de groupes dont l'origine monarchique serait aussi directe. Mais pour M. Joseph Duhr la présence du serment et du banquet condamnés par les textes d'Hincmar et des Carolingiens, serait due à une contamination de l'élément spirituel par la corporation. Or, il est difficile de prétendre qu'aux VIII[e] et IX[e] siècles les corporations pouvaient ainsi modifier certains éléments structurels des associations religieuses alors qu'elles n'apparaissent pas avant le XII[e] siècle et que, de toutes façons, il ne peut pas en être question à l'époque carolingienne. L'explication ainsi donnée est loin d'être satisfaisante; elle montre même qu'il est pratiquement impossible d'expliquer comme cet auteur toutes les activités fraternelles par les seules exigences du christianisme. Il reste toujours des facteurs qui sont irréductibles et auxquels il faut chercher d'autres originese et même un sens opposé aux tendance de la nouvelle religion. M. Duhr, contrairement à l'opinion courante, n'opère pas de coupure entre les groupements révélés par les textes carolingiens et ceux qui se répandent un peu partout dans tout le Moyen Age, mais reste étonné devant les tendances indissociables présentées par les confréries dès leur naissance. Elles lui semblent dues à un élément purement profane alors qu'il est beaucoup plus conforme à l'état social de l'époque de les imputer à d'autres formes religieuses dont elles sont les dernières manifestations.

Cependant cet appel à des précautions pratiques pour expliquer les anomalies rencontrées recouvre une part de vérité. Ce qui donne sa véritable figure à la fraternité, c'est qu'elle englobe des préoccupations d'ordre sacré et d'ordre profane, et que ces dernières, sur le plan sociologique, conduisent au morcellement et à la spécialisation, et sur le plan religieux, la condamnent à un amoindrissement constant de ses forces attractives internes. Mais ce côté profane n'est pas l'opposé du sacré, il en est le complément indissociable introduit par le paganisme. Cette union donne, tout au contraire, la figure exacte gardée par la fraternité pendant la presque totalité du Moyen Age. Les auteurs déjà cités à propos de leurs études sur le sens du ban-

1. Joseph DUHR, « La Confrérie dans la vie de l'Eglise », *Revue d'histoire ecclésiastique*, 1939.

quet germanique ont pour la plupart également fortement insisté sur l'aspect chrétien des confréries. C'est ainsi que Wilda, tout en admettant l'influence païenne, estime également que les fraternités procèdent d'unions nées à l'intérieur des couvents. L'hypothèse de cette origine monachique est en partie reprise par M. Espinas. Celui-ci fait tout au plus remonter l'existence des fraternités au x^e^ siècle et ne fonde pas les bases du mouvement associatif sur les communautés carolingiennes. C'est donc à partir d'associations établies dans des couvents aux environs du xi^e^ siècle qu'il fait découler les confraternités. Mais cet auteur envisage lui aussi les premières confréries comme des associations exclusivement religieuses alors que pendant très longtemps les mots *guilde, confraternité, confrérie,* recouvrent la même réalité sociale. Pour lui « les monastères ont abrité les premières confréries et les moines ont été les premiers confrères [1] ». Cependant il ne donne pas à cette règle une valeur absolue, étant donné que certains monastères n'ont jamais possédé de fraternité et qu'au contraire il en existe éloignées de toute communauté de moines. Il signale ainsi la collégiale de Saint-André de Douai qui n'a jamais abrité de confraternité [2].

Il est évidemment superflu de signaler l'importance que pouvaient avoir de semblables communautés, mais il ne faut pas cependant penser qu'elles furent les seules à influer sur la vie associative médiévale. Ce sont évidemment celles qui sont le plus tôt connues documentairement, car, nées dans les monastères, leurs statuts étaient rédigés, et présentaient déjà une forme juridique plus stable. Mais nous avons vu comment des liens juridiques pouvaient naître spontanément et assurer la cohésion de certains groupes particulièrement actualisés. Elles ne furent qu'une des bases sur laquelle s'établirent les associations confraternelles. L'étude que nous allons faire dans la première partie de ce travail montrera suffisamment qu'il est impossible de réduire les confraternités à des associations de prières etroitement réglementées par l'Eglise et vivant dans une absolue orthodoxie. Elles comportaient dès leur origine une grande part d'éléments chrétiens, ce fait est incontestable, et d'ailleurs explique qu'elles aient survécu jusqu'au xix^e^ siècle. Si elles ne découlaient que des origines païennes, l'évolution historique les aurait irrémédiablement condamnées. Tout au contraire, leur importance ne fit que s'affirmer au fur et à mesure que disparaissaient les éléments étrangers au christianisme. Mais celui-ci est présent dans les premiers statuts que nous conaissons. Le texte d'Hincmar ne laisse subsister aucun doute, il s'agit de réunions de fidèles en présence d'un prêtre. Ils disent des prières

1. Espinas, *Les Origines du droit d'association*, t. 2, p. 1048.
2. Id., *op. cit.*, t. 2, p. 1020.

dans l'Eglise et consacrent, sur les autels, des cierges. Chaque statut, cela va sans dire, comporte un maximum d'éléments chrétiens, mais aucun texte, nous avons essayé de le montrer, n'est réductible aux seules influences du christianisme. Si le christianisme connut ainsi de tout temps des unions spirituelles, le fait important est leur confrontation avec les groupes païens de caractéristiques voisines dont nous avons essayé de déceler le sens véritable et l'importance sociale dans une société christianisée en droit. C'est cette confusion entre deux formes sociales différentes et prétendant réaliser le même but qui explique en grande partie le visage particulier pris par ce mouvement associatif. En effet, les principaux auteurs ont insisté sur ce point, le christianisme a connu dès sa naissance de nombreuses communautés de fidèles. Sans vouloir aborder en aucune façon une étude des textes chrétiens, nous voulons simplement citer quelques passages qui montrent l'existence de ces groupes et la façon dont ils étaient conformes à l'optique chrétienne. M. Espinas reprend cette parole de Mathieu dont il fait la base et le soutien des associations pieuses : « *Ubi enim sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum.* » M. Le Bras affirme que l'Eglise est née dans un pullulement de confréries et cite le parallèle fameux de Tertullien entre l'Eglise et le collège.

Les confréries carolingiennes s'appuyaient donc sur une tradition ecclésiastique; c'est d'ailleurs ce qui explique que l'Eglise n'a jamais totalement interdit ces groupement profondément enracinés dans la structure sociale et religieuse de l'époque. Ses interdictions sont toujours nuancées, car ce qu'elle essayait de faire, c'était le départ entre les deux formes religieuses coexistantes à l'intérieur des fraternités. Elle ne pouvait complètement proscrire cette pratique, au risque de détruire un mouvement dont une des faces était authentiquement chrétienne, et, d'autre part, elle essayait de rejeter les formes attardées d'un paganisme encore vivace.

Les associations chrétiennes ne faisaient d'ailleurs qu'exprimer dans les faits une volonté d'incarner collectivement la foi. Ces groupements sont en effet essentiellement bâtis sur une fraternité d'ordre surnaturel. Les liens qui unissent entre eux les différents associés sont de nature religieuse; en dernière analyse, les membres de cette fraternité surnaturelle sont liés par la médiation de leur foi dans le Christ.

Mais ces associations de l'Eglise primitive ne gardèrent pas la vigueur nécessaire pour soutenir leur vie sociale et elles se constituèrent en sociétés juridiques dont les statuts correspondaient à un mode de pensée dont la signification théologique s'était attiédie. Bien entendu les fervents délaissèrent ces formes trop institutionnalisées et se regroupèrent en des associations

davantage compatibles avec la vigueur de leur foi. M. Gabriel Le Bras [1] voit dans cette persistance de l'esprit de l'Eglise primitive une des sources du monachisme. En Occident l'élan spirituel trouva un mode d'expression dans le monachisme d'une part et dans des associations plus indépendantes d'autre part. En effet, l'organisation paroissiale n'est mise en place qu'à partir du VIII[e] siècle; les chrétiens étaient donc conduits à créer des formes associatives qui ne pouvaient se réduire aux formes employées par le monachisme dans la mesure même où elles devaient être utilisées par des individus vivant dans le siècle. Il leur fallait se grouper pour des raisons théologiques — pratique commune d'un culte et nécessité de vivre leur foi dans le collectif —, mais également pour des raisons pratiques dues aux structures de la société contemporaine. Les campagnes, en particulier, devaient manquer d'organisations ecclésiastiques stables et structurées; dès lors les communautés recueillaient en leur sein non seulement les zélés que ne pouvaient satisfaire des normes trop bien établies, mais encore les chrétiens moins ardents qui n'avaient pas encore à leur disposition des cadres sociaux à l'intérieur desquels il leur aurait été possible de s'insérer. Certains de ces groupements pris en charge par un couvent voisin se réfèrent à une orthodoxie de pensée assez stricte, mais les autres n'ont pas réalisé sur le plan des faits une discrimination d'ailleurs difficile entre deux exigences religieuses et deux rituels qui présentaient une certaine analogie. Cette coexistence d'éléments religieux chrétiens et païens explique pour une bonne part l'évolution interne des fraternités médiévales.

1. *Etudes de sociologie religieuse*, 1956, t. II, p. 425.

PREMIERE PARTIE

LA CONFRÉRIE EST UNE ASSOCIATION DE NATURE RELIGIEUSE

Nous avons vu le processus de formation des confréries du Moyen Age. Elles sont nées du choc de deux grands courants religieux qui apportaient chacun leur forme propre de fraternité. Qu'il s'agisse des origines germaniques ou des origines chrétiennes, dans les deux cas, ce qui prédomine dans l'esprit de ces associations, c'est la volonté de faire pénétrer le sacré dans la vie de tous les jours. Le rituel de passage sera différent, mais il aura le même but : l'homme isolé par des conditions de vie et par des bouleversements sociaux espérera par ce procédé de communion élaborer une fraternité mystique dans laquelle il se sentira plus libre et plus vivant. Mais la base sociologique de ce puissant mouvement d'association médiéval n'a pas disparu comme par enchantement au x^e^ et au xi^e^ siècles : les raisons profondes qui poussaient les Germains à s'unir par des banquets sacrificiels existent encore dans tout le Moyen Age. Quelquefois même, nous l'avons déjà vu et nous en citerons d'autres exemples, la forme et le rituel des vieilles associations païennes sont demeurés. En tout cas, l'élan mystique qui groupait les chrétiens du Sud de l'Europe d'une part, et les Germains d'autre part, demeurera la source essentielle du mouvement confraternel, tout au moins tant que celui-ci n'aura pas été coupé de ses bases sociologiques par les données mêmes d'une société en voie d'évolution et par la volonté consciente des pouvoirs publics et spirituels. Pendant la plus grande partie du Moyen Age, avant toute chose, la confrérie est une communion; comme telle, elle se présente sous une forme complexe et unit dans son sein des hommes qui y adhèrent le plus étroitement possible. Il est difficile de donner des limites précises à l'étude systématique de ces associations. En effet, certaines formes de leur vie sociale disparaîtront rapidement alors que certaines autres persisteront encore pendant des siècles. D'une façon générale, nous limiterons cette étude au xv^e^ siècle, nous réservant par moment la

possibilité de dépasser cette période pour achever de montrer une évolution commencée pendant le cours du Moyen Age.

Nous avons vu comment, lorsqu'il était possible de pénétrer le sens réel du sacrifice païen, nous atteignions un groupement non différencié. Le propre des associations archaïques est la pluralité de leurs attributions : ce sont beaucoup plus des états mystiques actualisés que des associations au sens que l'on donne actuellement à ce mot et comme telles elles n'ont pas de buts déterminés, mais peuvent tout au contraire satisfaire un grand nombre de désirs et d'aspirations. Mais en revanche, le fait que le groupe soit très fortement uni et corresponde à différentes nécessités de la vie en commun appelle comme contre-partie une adhésion entière de ses participants. En effet, plus les liens qui unissent les membres d'un groupe sont intenses et plus les membres de ce groupe doivent répondre à cette intensité du lien par un engagement de leur personnalité. Que les confréries soient nées à partir de semblables mouvements, permet déjà de supposer la force et le caractère absolu du lien qui unit leurs membres. D'ailleurs, les associations primitives qui les précèdent sont des groupements englobant la presque totalité de la vie de leurs participants. Gierke signale d'ailleurs que le fait de considérer des associations de cette nature comme seulement élaborées dans un but précis et pour un objectif limité indique seulement que l'on succombe à une vue moderne des rapports humains. Les associations qui se créent spontanément dans des sociétés dont la vie juridique n'est pas encore institutionnalisée ne naissent jamais avec des attributions restreintes et nettement définies. La façon même dont se créaient les groupements dont sont issues les fraternités médiévales indique qu'il s'agit toujours d'une adhésion totale des participants. Qu'il s'agisse du sacrifice païen ou de l'impératif chrétien de communion, c'est l'homme tout entier qui s'engage : on imagine mal qu'un acte religieux puisse ne concerner qu'une fraction de l'individu. Ce caractère conservé par la guilde carolingienne se retrouvera dans tout le début du Moyen Age. Le caractère mystique présenté par cette union explique le manque de statuts de cette époque et du haut Moyen Age. En effet, les groupements communiels sont suffisamment actualisés et vivent suffisamment dans l'âme de leurs participants pour rendre inutile l'élaboration d'un droit écrit. D'ailleurs , ces formes correspondent bien à l'image que nous pourrons nous faire des confraternités du Moyen Age lui-même, car c'est en elles que se réalise le plus facilement la pluralité des fonctions, et nous verrons la diversité des attributions confraternelles. C'est en supposant une telle base sociologique aux confréries que nous avons été conduits à rechercher l'existence des guildes bien avant l'époque des statuts. Nous avons vu dans l'introduction comment les capitu-

laires et les habitudes sociales tant nordiques que chrétiennes conduisaient à admettre l'existence de ces groupements bien avant leur apparition documentaire. Cette existence, que l'on peut déduire en France des interdictions, nous est tout au contraire connue en Angleterre par les confirmations bienveillantes qui lui sont accordées. Cette différence d'attitude, nous le verrons plus loin, peut sans doute s'expliquer par le sursaut autoritaire de Charlemagne et de quelques-uns de ses successeurs. En effet, les plus vieux recueils de langue anglaise considèrent le phénomène des guildes comme universel [1], et consignent la plupart de leurs coutumes, sans affirmer pour autant qu'elles étaient régies par des lois écrites. C'est ainsi que les lois du roi Ina (688-725) s'occupent du lien qui unit les congildones au sujet du meurtre d'un voleur. Celles du roi Alfred règlent principalement, nous le verrons, les rapports qui lient les associés dans tous les cas où doit jouer la protection des membres les uns envers les autres. De même les *Judicia civitatis Londaniae* d'Asthelstane règlent les rapports des confrères. Tous ces textes sont antérieurs aux statuts connus, mais confirment sans aucun doute possible l'existence des guildes à cette époque.

Mais il reste à montrer que les caractères des guildes carolingiennes se retrouvent pendant tout le Moyen Age. Si le caractère de groupe communiel existe dans les groupements que nous avons rapidement passés en revue dans l'introduction, le fait que les confréries dérivent historiquement de certains d'entre eux ne nous permettrait pas de conclure à l'identité sociologique de leurs formes. Cette hypothèse d'une continuité sociologique allant des sociétés païennes et des fraternités chrétiennes aux guildes carolingiennes, puis aux confréries du Moyen Age, si elle a été une méthode de travail fructueuse, doit cependant être vérifiée par l'étude du mouvement fraternel médiéval. Nous avons vu comment la supposition de l'existence de nombreuses guildes aux VIII^e^ et X^e^ siècles expliquait seule les interdictions des capitulaires tant religieux que laïcs. Nous venons de montrer que l'Angleterre avait gardé dans sa législation la trace d'une multitude de guildes bien avant que nous ne possédions de celles-ci des statuts rédigés. Mais cette explication historique ne suffirait peut-être pas pour conclure que les groupes primitifs envisagées plus haut ont engendré les fraternités du Moyen Age. Il reste à montrer que le Moyen Age connut, surtout dans ses débuts, des associations dont la vie était tout aussi intense et complète que celle des groupements qui les avaient précédées. De cette nature des associations nous pouvons conclure à l'universalité de leur existence, même si les textes les concernant sont rares. Nous pouvons également affirmer ainsi qu'il y a bien

1. Toulmin-Smith, *English Gilds, op. cit.*, p. 13 et 14.

eu un passage effectif allant des guildes et *collectae* carolingiennes, encore tout imprégnées d'esprit païen, aux fraternités médiévales. Mais pour affirmer une telle continuité, il faut rechercher les éléments qui présentent une analogie réelle dans ces différents groupements. En particulier, il serait intéressant de montrer que ces associations connaissent le même mode de vie communielle et vivent de la même intensité. C'est de l'étude des moyens de création des confréries au Moyen Age et de leur rôle dans cette société, et de cette étude là seule, que nous pourrons conclure à l'intensité et l'actualisation du lien confraternel. Que ce lien soit parmi les plus forts, certains indices peuvent déjà nous le faire supposer. Hegel[1] pense que l'appellation *frère* est une habitude romaine et qu'il faut y voir une désignation polie des associés, équivalente de *pater* et de *mater* réservés au patron et à sa femme. On peut également rattacher cette appellation à la tradition chrétienne. Le terme est par exemple employé dans l'Epître de Paul aux Ephésiens et apparaît alors comme chargé d'une riche signification. Il marque l'accord profond qui doit exister entre les chrétiens. Il s'agit là d'une dénomination montrant l'intensité et la multiplicité des liens qui les unissent. Gierke[2] voit dans ce terme l'indice de la structure de ces groupements. Si les *socii* s'appellent frères et sœurs, c'est parce qu'ils veulent montrer par là qu'ils sont liés tout aussi profondément que les membres d'une même famille. Leur fraternité n'est pas créée pour un seul but, mais englobe une pluralité de destinations. Même si en apparence les guildes se sont créées pour satisfaire un seul besoin, c'est simplement qu'au moment de leur formation ce besoin sembla plus impérieux que les autres. Mais le primordial est ici le besoin de s'unir; c'est-à-dire que, plus que sur une notion de but, les confréries reposent sur une idée d'œuvre. Cette idée d'œuvre peut s'exprimer par une énumération des divers buts de l'association, mais nous espérons montrer[3] que les buts inscrits dans les statuts des confréries sont beaucoup plus des échantillons de ce que doit faire l'association, que le résumé de son activité. Le fait d'appartenir à une telle organisation réclamait certainement de ses membres beaucoup plus un genre de vie qu'une série d'activités précises et dispersées.

Cet engagement profond de l'individu ne peut pas s'expliquer seulement par les origines historiques du groupement. Ces origines, n'étant pas consolidées, comme nous l'avons vu, par des

1. Hegel, *op. cit.*, p. 8.

2. Gierke, *Das deutsche Genossenschaft Recht*, p. 226 : « Brüder sind nicht zu einzeln Zwecken verbunden : ihre Verbindung ergreift den ganzen Menschen und erstreckt sich auf alle Seiten des Lebens. »

3. *Infra*, deuxième partie, voir p. 85 et suiv.

textes réglementaires, n'auraient pas pu assurer la cohésion du groupe pendant de nombreux siècles. Ce qui permet au mouvement de vivre pendant la plus grande partie du Moyen Age sur de telles bases, c'est qu'il trouve sa raison d'exister dans la structure sociale et la mentalité des contemporains. Nous espérons montrer comment la confrérie a gardé les principaux caractères des sociétés primitives dont elle est issue, et ceci parce qu'elle s'est développée dans une société dont les façons de penser n'avaient pas subi de changements absolus. Nous essaierons d'établir que des associations de forme primitive aux fraternités médiévales, il y a eu continuité, mais que cette continuité n'est pas uniquement due à une filiation historique. Tout au contraire, les formes et les techniques de création de l'association, que nous allons étudier, montreront que nous sommes en présence de formes associatives essentiellement religieuses. Les modes de création présenteront des analogies certaines avec ceux employés dans les guildes carolingiennes. Comme elles, la fraternité médiévale est essentiellement basée sur une idée de communion totale entre ses membres. Cette forme associative est demeurée parce qu'elle était perpétuellement créée et recréée par les mêmes techniques rituelles, et parce que le rôle des fraternités était sensiblement le même dans la société païenne et dans la société du Moyen Age.

Ainsi l'hypothèse du début qui nous avait permis d'examiner les différentes origines des confréries en leur refusant une origine unique exclusivement ecclésiastique, sera confirmée par l'étude de leur création et de leur mode de vie. La fraternité naît dans un maximum de vie sacrée au milieu des réjouissances collectives et des sacrifices pratiqués en commun. Ce caractère profondément religieux imprégnera profondément toute sa vie. La multiplicité des obligations confraternelles qui constituera l'objet de la seconde partie de ce travail ne fera que confirmer la nature religieuse de ces associations. Leur mode rituel de création, leurs activités intenses et leurs attributions multiples montreront clairement les rapports étroits existant entre les fraternités médiévales et les *gildoniae* antérieures, et indiqueront que nous sommes en présence d'associations de nature semblable.

Si l'analogie est grande entre la confraternité médiévale et la guilde païenne, c'est parce que historiquement elles découlent l'une de l'autre, mais aussi parce que sociologiquement elles utilisent les mêmes techniques de création et répondent sensiblement aux mêmes besoins et à la même utilisation.

CHAPITRE PREMIER

LE JOUR DE LA FETE ET SES MODES DE CREATION

Existence du jour de la fête.

Que la principale obligation des confrères et des consœurs — car la plupart des confréries étaient indistinctement composées d'hommes et de femmes — soit d'assister aux offices religieux, il n'est que d'ouvrir au hasard un statut pour s'en convaincre. C'est ainsi que la charité de Notre-Dame des Valets de Lens, publiant en 1226 ses statuts, règle avec minutie la participation de ses membres aux offices religieux [1]. La chandelle de la charité doit « ardoir tous les jours de l'an à la haulte messe et à toutes les festes solennelles comme as quatre Natoulz de l'an ». Mais les confrères ne sont pas seulement tenus de faire ainsi périodiquement brûler des chandelles, il leur est également imposé de participer à certains offices; dans cette association, ce sont surtout ceux célébrés en l'honneur de saint Jean-Baptiste qui requièrent leur présence. Mais cependant, ce statut est loin d'être caractéristique de l'ordonnancement de la vie religieuse d'une confrérie. En effet, ici, les devoirs religieux des confrères sont éparpillés entre différentes activités. Cette multiplicité des obligations existe dans d'autres statuts; mais dans presque tous le jour de la fête est signalé et c'est autour de lui que s'ordonne la vie de l'association : il est un jour de chaque année où les devoirs des confrères prennent une densité particulière, où les absences ne sont pas tolérées, où la tenue même est sévèrement contrôlée.

Pour chaque confrérie, plusieurs rencontres générales sont prévues au cours de l'année afin de régler les affaires internes de l'association. Ces réunions sont plus ou moins fréquentes et varient sans doute suivant l'importance de la confraternité. Leur nombre peut aller de un à six chaque année suivant les statuts, le chiffre le plus couramment mentionné étant quatre. Mais, tranchant sur ces rencontres que l'on peut en quelque sorte

1. Espinas, *Les Origines du droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre française*, t. I, p. 344.

qualifier d'administratives, il en est une dont l'importance est beaucoup plus grande, c'est le jour du grand siège comme l'appellent parfois les statuts français ou du *Drynking*[1] ainsi que le désignent les statuts anglais. Cette journée dont nous allons bientôt voir l'importance se confond parfois avec la tenue même du *plet* ou assemblée générale. En effet, chaque année, la guilde tient un plet d'une importance particulière, c'est le *Mornspeach* anglais, ou grand siège. A cette assemblée le chef de la confrérie donne un compte rendu général d'activités et résume les communications qui ont été faites dans les autres assemblées; c'est donc là encore une réunion de gestion qu'il ne faut pas confondre avec ce que les règlements des confréries nomment le *drynking* ou la bevée. C'est seulement la plus importante de ces réunions administratives, celle où l'on donnait le compte rendu des activités de l'année écoulée et où l'on élisait les chefs de la confrérie. Il est donc tout à fait significatif que cette réunion ne soit pas fixée directement mais par référence au *drynking*. Lucy Toulmin-Smith, étudiant le sens de ce mot, s'exprime ainsi : le mot *mornspeach* date des temps anglo-saxons. *Morgen* signifiait alors à la fois *morning* et *morrow*. L'origine du terme semble bien montrer que le meeting se tenait, soit le matin du même jour, soit au matin du jour suivant celui où la guide tenait son *drynking*. Cette réunion d'organisation, donc d'importance secondaire, dépend ainsi exclusivement de la date de la journée de la fête. Ce jour revêtait d'ailleurs une telle importance et une telle solennité que la plupart des statuts anglais le désignent sous le nom de *Ye day*. D'ailleurs la terminologie varie, le terme *Ye day* pouvant être remplacé par *feast* ou *gild day*, cette dernière appellation semblant indiquer qu'il était le jour de la guilde par excellence. Ce jour, nous allons le voir, englobe une multitude d'obligations qui auront toutes entre elles un lien d'une importance capitale : elles chercheront toutes à abolir la durée profane et à faire vivre les participants dans un temps différent qui est le temps concentré du sacré. Mais avant d'envisager ce qui donne à cette journée son caractère en quelque sorte unique, il nous faut signaler ce qui dans les statuts montre le plus simplement possible qu'elle est essentielle. En effet, ceux-ci ne signalent pas toujours la raison d'être profonde du grand siège, cette raison leur semblant sans doute trop évidente, mais continuent d'enregistrer les amendes et les sanctions qu'entraîneraient les manquements à cette obligation. Il se pose également au sujet de cette journée une question de vocabulaire. Les principales locutions employées sont en anglais *Ye day, feast day*. En français, on rencontre surtout dans les statuts l'appellation du jour de la *bevée* faisant pendant aux textes

1. Lucy Toulmin-Smith, *English Gilds*.

anglais qui désignent ce jour sous le terme de *drynking*. Il nous a semblé plus légitime de conserver pour cette période la dénomination de jour de la fête. En effet, les manifestations qui ont lieu ce jour-là sont multiples, en apparence elles peuvent même sembler disparates, mais nous verrons qu'elles peuvent toutes être englobées par la notion de festivité. Cette appellation ne restreint donc pas *a priori* le sens de cette journée à la célébration du *drynking;* elle montre que si la *bevée* en est le centre elle n'en épuise pas l'aptitude rituelle.

L'assistance au jour de la fête est obligatoire.

La première réunion des confrères dans leur absolue totalité est la première règle qui apparaît au sujet de ce jour de la fête Les dirigeants doivent les convoquer individuellement, le moindre oubli étant sanctionné d'une amende [1]. Ce jour est cependant déjà fixé statutairement par rapport à la date consacrée à certains saints. C'est ainsi que le grand siège confraternel de Notre-Dame des Ardents d'Arras dépend de celle de saint Rémi. Nous avions déjà vu que l'un des plus vieux statuts anglais indiquait la date des fêtes de la guilde par référence à celle de saint Michel, de sainte Marie. Bien que les frères sachent sans ambiguïté la date de tenue de cette festivité, le dirigeant de la guilde doit signaler à nouveau cette solennité pour prévenir tout oubli.

En revanche, les frères ainsi informés de la date de ce jour doivent y assister personnellement. S'ils arrivent en retard, ou même s'ils y viennent avec une mine renfrognée, ils sont soumis à une amende de deux deniers et en cas de non-paiement ils sont exclus de la confraternité [2]. C'est tout au moins ce qui se passe dans une guilde de Bishop's Lynn; dans les autres statuts le renvoi en cas de mauvaise humeur n'est pas signalé, mais ce seul exemple suffirait à montrer l'énorme importance d'une participation effective et joyeuse des frères à cette fête. Sur près de cent statuts anglais consultés, un seul admet une excuse valable pour les absences. Les textes français sont moins précis à ce sujet, mais sont très souvent beaucoup plus récents, et ont moins gardé les traces des coutumes premières. Cependant les plus vieux contiennent les mêmes indications que les statuts anglais, tout au moins dans les grandes lignes. Le règlement confraternel des barbiers d'Arras inflige une amende aux membres qui n'assistent pas au *plet :* « Et si doivent cascuns estre au plet dedans prime sonnant sor 4 deniers de forfait. » Les

1. Toulmin-Smith, *English Gilds*, Consulter la presque totalité des statuts. Voir en particulier p. 59, 91, 219, etc...
2. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 91, 94, 97.

statuts anglais interdisent également de se faire représenter par un tiers; un seul fait exception à cette règle montrant ainsi la nécessité d'une présence personnelle à cette journée. Les règlements exigent la réunion de tous les *congildones* et excluent une participation quelconque d'éléments externes. Les étrangers ne sont pas admis à cette festivité; si certains sont autorisés quelquefois à assister au déroulement des différents rites, les invitations sont réglementées statutairement et en nombre toujours limité. Ces précautions indiquent clairement que les gestes traditionnels qui vont s'effectuer pendant cette journée concernent exclusivement les membres de la fraternité. L'accent porté sur une présence personnelle se comprendra parfaitement lorsque nous aurons vu les conséquences religieuses et juridiques de cette assemblée. Il ne peut être ici question de représentation, les actes en commun qui vont s'accomplir demandant une présence réelle et effective. Les règlements confraternels attachent donc une grande importance à la tenue de cette réunion. Non seulement ils contraignent les dirigeants à des convocations, mais ils prennent bien soin de conserver à cette journée un caractère solennel par l'exclusion de tous les apports d'éléments étrangers. L'importance de celle-ci lui vient évidemment de son contenu. Il est difficile de se faire une idée exacte des occupations traditionnelles réservées à ce jour par la lecture des statuts. Mais nous avons pu cependant dégager des tendances générales qui mettent toutes l'accent sur la présence et sur le contact permanent du sacré pendant cette festivité.

Activités afférentes au jour de la fête.

La lecture d'un grand nombre de statuts donne tout d'abord une grande impression de désordre. Les frères doivent aller à l'office, les frères doivent se réunir en un repas commun, ils doivent organiser des montres, ils doivent revêtir leur livrée, ils ne doivent pas être discourtois, ils doivent dire certaines prières, ils doivent faire brûler leur chandelle, ils doivent préparer de grands festins, etc. Toutes ces recommandations se succèdent et forment un ensemble à première vue assez disparate : des recommandations touchant la nature des prières dites peuvent voisiner avec l'ordonnancement d'un défilé. Mais ces occupations sont toutes signalées au cours des documents recueillis et leur extrême importance ne saurait être mise en doute. Parmi ces diverses activités, il nous a semblé qu'il en était d'essentielles et d'autres qui n'étaient que la conséquence des premières : la forme des statuts sanctionne d'ailleurs cette différence. En effet les prescriptions sur la montre, les masques, que nous étudierons bientôt, n'existent pas dans chaque règle-

ment, alors que dans tous, quelle que soit leur date historique, l'obligation de participer à une cérémonie de caractère strictement religieux peut être relevée. Mais cette obligation n'est pas la même suivant les époques et suivant le lieu géographique : il y a dans les documents une sorte de chassé-croisé. Les statuts français, comme les statuts anglais que nous utiliserons, à partir d'une certaine date, ne signalent plus que l'obligation d'assister à des cérémonies chrétiennes. Jusqu'au début du XIII[e] siècle en France et plus tardivement encore en Angleterre, les devoirs chrétiens sont associés étroitement avec des obligations païennes concernant le festin, la *bevée* ou *drynking* et l'utilisation de la bière. Dans les statuts les plus anciens, la primauté est donnée aux détails concernant la libation ou le *convivium* au détriment des devoirs religieux chrétiens.

Cette union dans des formes religieuses cependant si antagonistes, et ceci au XIII[e] siècle, confirme bien le double courant dont sont issues les guildes; pour les contemporains, ce qui devait être essentiel, c'était d'échapper par quelque moyen que ce fût au temps profane, et à côté des procédés nouveaux dus pourtant à une christianisation déjà ancienne, ils avaient conservé parmi les vieilles méthodes léguées par une tradition, celles dont la forme ne heurtait pas trop violemment la hiérarchie ecclésiastique. De plus en plus *Ye day,* le jour de la fête, apparaît donc comme le jour par excellence où vivait avec le plus d'intensité l'âme collective de la fraternité.

Avant d'aborder l'étude des procédés rituels qui, nous semble-t-il, sont directement hérités d'une tradition antérieure au christianisme, nous allons examiner rapidement les devoirs chrétiens afférents à cette journée. En effet, il ne faudrait pas envisager la fraternité du Moyen Age comme une association où les formes païennes auraient survécu à l'abri de toute immixtion de la religion nouvelle. Tout au contraire, la confrérie comme nous l'avions déjà pressenti dans l'introduction, est un lieu de rencontre d'où seront peu à peu chassées et destituées les formes antiques de manipulation du sacré.

Les obligations chrétiennes propres au jour de la fête.

Dans les statuts de la fin du XIV[e] ou du XV[e] siècles, surtout en France, il n'y a déjà plus trace de cet antagonisme : le jour de la fête du saint, les confrères sont tenus à une assiduité toute particulière aux offices, mais doivent encore très souvent se réunir en un repas général. S'il n'y avait pas de règlements dans lesquels ce repas général prend un relief particulier, il pourrait sembler un simple accessoire de la vie confraternelle, alors qu'il

n'est que la dernière forme affaiblie d'une véritable obligation rituelle. C'est ainsi que sans ambiguïté possible, la guilde de la Nativité de saint Jean-Baptiste à Lynn [1] associe étroitement la bevée et la prière : « Il est ordonné ici que chaque nuit que se tiendra le *drynking* dans le temps général, il doit y avoir des prières pour la paix de la Sainte Eglise, pour la paix de la terre et la chandelle doit brûler pendant tout le long. » Ce jour de la guide ou ce temps général comme nous l'avons désigné plus haut, semblait en effet essentiel aux confrères au point qu'ils tenaient à lui réserver des prières spéciales. Que la guilde dans sa totalité doive se rendre à la messe ce jour-là ne fait aucun doute, c'est la première de toutes ses occupations. Dans certains statuts, la façon même de s'y rendre est soigneusement réglementée. Souvent les frères doivent aller à l'Eglise deux par deux, revêtus de leur livrée et c'est très souvent à ce moment que le cortège donnera ces sortes de représentations pieuses que nous pensons être une des origines des mystères et des puys. Après la messe, il leur est très souvent recommandé d'entendre les vêpres. Si la singularité de ce jour est déjà marquée par ce déploiement d'apparat, elle est également confirmée par le fait que, très souvent, les fraternités réservent pour cette réjouissance des prières dont les destinataires sont soigneusement mentionnés. La guilde de Crambone à Wyggenale est ainsi tenue de prier en anglais et latin le jour du grand siège en faveur de la Sainte Eglise, de la paix, du pape de Rome et de ses cardinaux, du patriarche de Jérusalem, de la Sainte Terre, de la Sainte Croix, des archevêques, des évêques, des bourgeois, des femmes, des veuves, des filles, des prêtres et archiprêtres, du roi, de la reine, des ducs, des comtes, des chevaliers, des âmes des morts et de tout le monde. Ces obligations chrétiennes seront naturellement les seules qui survivront à la fin du Moyen Age parmi les différentes préoccupations religieuses des confrères au cours de cette journée. Les autres solennités, que nous allons maintenant rapidement examiner, ne seront plus mentionnées dans les statuts; d'elles ne resteront que certaines parodies, certaines habitudes qui n'en seront plus que le reflet affaibli; tels ces défilés de géants et personnages grotesques comme celui qui eut lieu à Louvain en 1490 pour célébrer l'anniversaire de la défaite des Normands [2].

Le jour de la guilde, à la fin du XV^e^ siècle, est devenu le jour du saint, et le déroulement des devoirs religieux ne comprend plus que les obligations chrétiennes. Il nous a semblé caractéristique de citer ici un passage de l'acte de fondation en 1473

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 71.

2. Moke, *Mœurs, usages, fêtes et solennités des Belges*, 2^e^ partie, p. 184.

d'une confrérie pieuse placée sous la protection de sainte Anne à Arras :

« Le jour de ma dicte Ste Anne à le messe qui se dira sollempnellement en la manière accoutumée à diacre et à soulz diacre et le lendemain à le messe de Requiem qui se dira au dit lieu pour le salut des âmes des diz confrères et huchiers trespassez, tout aux dépens de la dicte confrérie, auxquelles heures, vespres le nuit, messe le jour et le lendemain du dit jour de Madame Ste Anne, à la dite messe de Requiem les dix confrères seront tenus de estre et comparoir chacun d'eulz en personne sur et a paine de quatre d. chacune fois que sera tenus cellui des diz confrères et huchiers de la dicte confrairie défaillans a chacune des dictes heures vespres et messes au prouffict de la dicte confrairie [1]. »

Si l'on rapproche ce dernier texte des passages qui vont suivre relativement à la liesse et au *convivium*, il est facile de montrer l'énorme évolution qui s'est produite entre le début et la fin du Moyen Age. La cassure qui s'effectue aux environs du XIV[e] siècle et dont nous reparlerons a donc bien joué ici. La lecture de ce statut et la notion de confrérie que l'on pourrait en inférer n'éclaircirait pas, bien au contraire, le sens des documents que nous allons maintenant examiner. En effet, depuis les véhémentes condamnations d'Hincmar au sujet de certaines tendances confraternelles que nous avons déjà relevées, l'Eglise n'a pas cessé de vitupérer les confréries. Plus exactement, elle les poursuivra de son hostilité jusqu'au moment où celles-ci seront devenues des organismes soumis et essentiellement consacrés aux œuvres pies.

Nous verrons en étudiant les activités confraternelles la transformation radicale qui les atteindra à partir d'une certaine époque dont il est impossible de fixer la date avec précision [2]. Mais cette rupture dans leur vie traditionnelle n'est que la manifestation sur le plan profane d'une évolution décisive opérée dans le domaine religieux. Elle nous est rendue visible par l'examen du texte relatif à la fraternité de Sainte-Anne. Il nous renseigne sur les préoccupations religieuses d'une confrérie arrivée à la dernière étape de ses transformations. Mais pour connaître la réalité de ces associations sur le plan religieux, il faut au contraire étudier l'état de tension dans lequel elles vivaient. Avant de nous livrer à l'examen des statuts, nous allons indiquer les textes ecclésiastiques qui reflètent clairement l'ambiguïté recélée par le mouvement confraternel.

1. ESPINAS, *op. cit.*, p. 131.
2. Voir 2[e] partie, p. 88.

Hostilité de l'Eglise aux XII^e^ et XIII^e^ siècles.

Mais, alors que le capitulaire d'Hincmar toute comme la décision imputée au concile de Nantes étaient formels sur l'objet de la condamnation : beuveries, excès, etc., les décisions ecclésiastiques plus récentes sont moins précises. Elles ne désignent plus l'objet du scandale causé par les confréries, mais reprennent contre elles les accusations d'impiété et de parjure.

Un concile de Rouen tenu en 1189 requiert l'anathème contre les prêtres ou laïcs qui entreraient dans une société de ce genre, condamnée (rappellent les évêques) par le droit canon. Le crime qui est reproché ici aux associés est celui de parjure. En effet, dans de nombreux statuts, un serment est exigé le jour du grand siège.

Mais le concile de Toulouse de 1238 est plus net quant à l'objet de l'interdiction. Il défend que soient créées ces associations qui portent le nom de confraternité et qui cachent l'impiété sous l'aspect de piété. Dans ses conclusions, il reprend cette accusation et frappe d'excommunication les auteurs de ces groupements, jusqu'à ce que la dite fraternité ou association d'impiété soit complètement dissoute.

Cette décision conciliaire est ainsi beaucoup plus précise que celle de Rouen et que celle de Toulouse qui l'avaient immédiatement précédée en 1229 et qui ne signalait comme objet de crime que le serment. Pour les dignitaires ecclésiastiques réunis à Toulouse en 1238, ce n'est plus un fait particulier qui déclenche leur indignation, mais, tout au contraire, c'est sous le grief général d'impiété qu'ils classent les confréries, et par là même les interdisent. Si ces textes synodaux ne s'inscrivaient pas dans une longue tradition, on pourrait supposer que les deux dernières interdictions émanant de Toulouse n'ont de rapport qu'avec la croisade des Albigeois, mais nous ne le pensons pas. En effet, à cette date, des confréries telle la confrérie noire de Toulouse ont pu aider les hérétiques, mais en face de ces groupements dissidents, il y avait des fraternités créées par l'Eglise pour soutenir l'orthodoxie comme la confrérie blanche, et les textes ci-dessus ne font aucune différence entre deux ordres de confréries; ce sont les groupements dans leurs généralité qui sont menacés, et de plus, le concile de Rouen de 1189 n'a aucun rapport avec les Albigeois. Pourtant il frappe de la peine d'excommunication les laïcs faisant partie d'une association confraternelle. Ces dispositions sont d'ailleurs reprises par le synode de Cognac de 1238, puis par un concile tenu à Bordeaux en 1255, et par celui qui eut lieu en Avignon en 1282. Ces décisions ne semblent donc pas provoquées uniquement par la lutte contre les hérésies du Sud de la France, mais tout au contraire provenir

d'une attitude générale de défiance vis-à-vis des confrères. Si, effectivement, l'activité hérétique explique peut-être la succession rapprochée des décisions synodales pendant cette période, celles-ci s'inscrivent cependant [1] dans une longue tradition ecclésiastique. Elles sont conformes à l'état d'esprit général de l'Eglise à leur égard.

Il semble donc vraisemblable de rechercher dans les habitudes confraternelles elles-mêmes, les raisons de cette hostilité. Celle-ci se transformera d'ailleurs plus tard en une bienveillance officielle et une règlementation canonique qui enserreront les fraternités dans un ensemble de règles précises, destinées à faire disparaître en elles les traces choquantes des traditions pré-chrétiennes.

Nous avons déjà examiné les devoirs chrétiens qui marquaient la célébration du grand jour, du *Gild day*. Il nous reste à rechercher ce qui, parallèlement à ces obligations, pouvait expliquer la méfiance de la hiérarchie ecclésiastique.

Nous avons déjà étudié [2] les vives réactions d'Hincmar à l'égard des excès commis par les confrères. Nous avons essayé de montrer comment, dans cette période, le lien entre les institutions de paganisme et les guildes était étroit. La défiance presque constante des textes ecclésiastiques et laïques de cette époque s'explique par une telle confusion religieuse à l'intérieur d'un même groupement. L'étude générale du sacrifice et de la communion alimentaire avait révélé toute l'importance de son rôle dans la vie sociale et laissait supposer que les habitudes ainsi censurées n'étaient pas l'accessoire de la formation des fraternités mais, tout au contraire, en constituaient le moteur. Nous allons essayer maintenant de voir comment ces habitudes, d'existence certaine nous l'avons vu au VIII[e] et IX[e] siècles, ont conservé un pouvoir pendant tout le Moyen Age. Une étude des origines de l'association fraternelle médiévale nous avait fait supposer que nous touchions là un rouage essentiel de ces organisateurs, l'étude des textes documentaires que nous allons maintenant entreprendre confirmera cette hypothèse.

Importance de la bevée.

Les caractères réservés à certains breuvages, l'utilisation de ceux-ci dans un rôle rituel, nous avaient fait supposer que leur grande importance leur permettrait de survivre longtemps dans une société christianisée et que leur pouvoir resterait longtemps puissant et efficace. La lecture des document confraternels va nous montrer comment effectivement leur emploi subsistera

1. Voir 4[e] partie, p. 178.
2. Voir : *Origines païennes*, en particulier p. 22.

longtemps à l'intérieur de ces associations et comment il ne disparaîtra que peu à peu des habitudes et des modes de vie des fraternités.

Dans presque tous les statuts anglais consultés — dont certains sont d'ailleurs rédigés en français — et dans un certain nombre de statuts français, le jour officiel de la confrérie se marque sans équivoque possible par l'existence d'un *drynking* ou d'une *bevée*. La coutume devait d'ailleurs être si habituelle et si évidente pour les contemporains que la libation n'est pas toujours signalée, et que l'on se contente d'indiquer les détails relatifs à la préparation, la conservation et l'utilisation de la bière.

Cependant, il arrive souvent que l'on mentionne l'existence du *drynking*. Il en est ainsi dans les règlements de la guilde de Saint-Bénédict à Lincoln [1]. » Chaque année à la fête de la guilde il doit y avoir pour chaque jour de fête trois flacons de bière avec prières et tankards .» Ici, comme pour la guilde de Saint-Jean-Baptiste à Lynn, cette fête de la confrérie paraît durer en réalité plusieurs jours, au contraire de ce qui semble se passer en France. Mais cette prolongation de la période de festivité n'a rien d'étonnant, car nous avons vu que les habitudes germaniques, comme celles de la plupart des peuples primitifs, s'accomodaient fort bien et même requéraient de longues périodes de réjouissances. La guilde de Saint-Thomas de Canterburry à Bishop's Lynn, possède elle aussi son jour de *drynking* [2]. Or, ce n'est pas là une coutume propre aux îles Britanniques. Hincmar signalait déjà cette habitude, et les statuts continentaux en gardent eux aussi des traces jusqu'à la seconde moitié du XIII[e] siècle et quelquefois au delà. Mais ici, il semble que la libation puisse se faire de deux façons distinctes. Dans l'une, c'est la bière qui, traditionnellement, tient le rôle de breuvage sacré, dans l'autre, c'est le vin. Il semble même que celui-ci fut d'un usage plus répandu que la cervoise, ce qui est fort explicable dans une zone de rencontre entre ces deux boissons. Mais le statut des barbiers d'Arras rédigé aux environs de 1348 [3], cherche au contraire à protéger la libation dans ses formes originales et à exclure l'apport nouveau du vin. Parmi les règlementations afférentes aux droits d'entrée dans la charité, et à la tenue du *plet*, un paragraphe affirme l'existence annuelle de la *bevée* et exige son accomplissement par la cervoise à l'exclusion formelle du vin. « Et a ceste charité affiert une bevée l'an, le diemence devant le jour des saints et cervoise. Et a la bevée ne goustera de vin ne maires ni eschevins sor quatre deniers de fourfait et

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 144.
2. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 173.
3. Espinas, *op. cit.*, p. 22.

li maires sor huit deniers. » Un règlement de la confrérie de Notre-Dame des Ardents rédigé dans la seconde moitié du XIII[e] siècle, donc bien postérieur à la fondation de cette association (aux environs de 1150 [1]) indique accidentellement que cette fraternité avait elle aussi une *bevée* annuelle située à la Saint-Rémi. Ce texte confirme ainsi un des paragraphes du règlement de 1194 relatif à la même association [2], car il exige pour l'entrée d'un membre dans la confraternité la participation à la *bevée*. Enfin, dans un autre texte relatif à cette fraternité, des indications sont données quant à la tenue de cette *bevée*. Ici, c'est le vin qui est l'agent de la libation, mais ce qui est fort intéressant, c'est la mention qui est faite de l'existence des « officiers » du vin, existence qui prendra toute son importance quand nous aurons vu les prescriptions rigoureuses qui entourent la manipulation de la bière : prescriptions si rigoureuses qu'elles semblent nécessiter l'existence d'un véritable corps spécialisé : les « officiers » de la bière.

La manipulation rituelle de la bière.

Garder pour désigner la bière le terme de breuvage sacré ne semble pas exagéré, si l'on considère la multiplicité des égards dont elle est entourée. Tout d'abord, l'existence d'une chambre de la bière, c'est-à-dire expressément réservée à la bière, est certaine. Sur le nombre des statuts anglais consultés, dix-sept consacrent l'existence de cette pièce par l'interdiction formelle qui est faite aux membres de la confrérie d'y séjourner sans la permission des dirigeants. Les statuts des guildes de Saint-Clément, de Saint-Pierre et Paul [3], frappent d'une amende d'une livre de cire celui qui transgresserait cette interdiction, à moins toutefois qu'il ne soit un officiel, auquel cas il semble qu'il a un libre accès à la chambre de la bière. Cette interdiction se retrouve également dans les documents relatifs à la guide de la purification à Bishop's Lynn et à de nombreuses autres [4]. Au sujet de cette bière détenue dans une salle spéciale, si nous apprenons sans aucun doute possible qu'il en existe une certaine quantité qui constitue les réserves de la guilde [5], les documents concernant la façon dont elle est conservée sont ambigus. Dans certains nous trouvons le mot *lyth*, qui peut se traduire par la bière repose, mais dans d'autres textes nous rencontrons

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 61.
2. Id., *ibid*, p. 65.
3. Id., *ibid.*, p. 280.
4. Id., *ibid.*, p. 90 et également p. 56, 59, 61, 66, 70, 79, 81, 84, 87, 95, 98, 101, 106, 109, 280.
5. Id., *ibid.*, p. 183.

l'expression *litz* [1]. Toulmin-Smith interprète ce mot dans le sens de *reposer* et conduit ainsi à l'idée de repos de la bière comme précédemment. Serait-il légitime de restituer à cette formulation le sens même du mot *litz* qui veut dire *éclairer* ? Il est difficile de le savoir, étant donné le manque d'explications qui entoure les manipulations de cette boisson. Un texte se rapportant à la guilde de la Purification de Bishop's Lynn emploie cependant le mot *litz* dans une phrase dont le sens général semble bien impliquer l'idée d'éclairer. Ce statut prévoit une amende pour ceux qui entreraient dans la chambre de la bière sans la permission d'un officiel. Le mot *litz* est employé deux fois, la première lorsqu'on interdit l'entrée de la chambre où la bière *litz,* la seconde pour indiquer sans ambiguïté que le fautif devra donner deux deniers pour la chandelle.

Cette bière, ainsi stockée dans une des pièces de la *guildhalle,* est bue à la ronde au cours des libations sacrificielles. Ce procédé peut être déduit des fréquentes recommandations faites aux confrères de ne point retenir par devers eux la coupe de bière [2]. C'est ainsi affirmer que celle-ci circule de l'un à l'autre, dans un ordre par ailleurs établi, puisqu'il est également recommandé aux membres de la guilde de ne pas être assez audacieux pour échanger leur siège en temps de *drynking.* Si primitivement cette beuverie en commun est réservée aux membres de la guilde, rapidement l'influence chrétienne va encore marquer ici fortement l'évolution des habitudes et des usages de l'association confraternelle. Les tiers sont en principe exclus de la libation, ce qui est légitime quand on envisage cet acte comme devant resserrer les liens unissant les *congildones.* Cette règle affirmée en plusieurs endroits [3] ne sera d'ailleurs jamais ouvertement violée. Les étrangers à la guilde ne seront pas invités au *drynking,* mais, dans un esprit de charité, on distribuera aux pauvres des coupes de bière sur lesquelles auront été dites des prières. Mais là encore, il est fréquemment spécifié que c'est la bière de la guilde à l'exclusion de toute autre qui doit servir à ces aumônes. Malgré cette extension, il semble bien que, même à cette époque, la véritable beuverie a lieu entre les frères eux-mêmes et que les étrangers ne participent pas à cette cérémonie. Celle-ci d'ailleurs doit se dérouler dans le calme et le respect, et le règlement de la guilde de Saint-Thomas de Canterburry à Bishop's Lynn prévoit des sanctions pour les assistants qui se permettraient de faire du bruit pendant le *drynking.*

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 90.
2. Id., *ibid.*, p. 84, 87, 95.
3. Wilda, *Das Gildenwesen im Mittelalter*, Halle, 1831, p. 72.

Le convivium *a souvent pris la place de la* bevée.

Mais, si cette libation, qu'elle se fasse par le moyen de la bière ou par celui du vin, semble la forme la plus ancienne que le Moyen Age ait conservé des traditions germaniques, cette communion païenne s'est perpétuée jusqu'au xv[e] siècle environ sous une forme atténuée, celle du repas pris en commun, du *convivium*. Quelquefois même le terme de *guilde* ou de *fraternité* était remplacé par le nom générique de *convivium* : Wilda rapporte ainsi que la guilde de Schlessig était appelée soit *convivium conjuratum*, soit *summum convivium*. Le repas en commun obligatoire est fréquemment mentionné dans les statuts anglais ainsi que dans de nombreux statuts français. Il est presque toujours unique dans l'année : celui des confrères de Notre-Dame du Jardin de Saint-Vaast a lieu le « jour de Notre-Dame Candeler [1] » ; les *congildones* de Notre-Dame des Ardents, dont nous avons déjà examiné les devoirs concernant la *bevée* doublent celle-ci d'un festin en commun soigneusement réglementé au long de plusieurs peaux. Un règlement du 1[er] décembre 1430 [2] ordonne le banquet annuel offert par le prince de la marchandise du vin en la ville d'Arras; mais plus significatif est le texte de 1344 se rapportant à la confrérie de la Messe du dimanche de Saint-Omer. En effet, après les injonctions relatives à l'assistance à la messe et aux vêpres, ce statut indique que l'on tiendra, le dimanche après la Purification, *convive* à la maison du doyen ou ailleurs, et stipule expressément que ce repas n'est point offert par le doyen, mais que chacun paiera son escot. Si l'on rapproche cette dernière clause de formules sensiblement identiques comme celle employée par la confrérie de Notre-Dame du Jardin de Saint-Vaast mentionnant que le repas n'est nullement aux frais du *maïeur*, il semble bien que l'on pourrait voir ici la volonté évidente d'une participation effective et complète de chaque frère au banquet. Participation qui ne se limiterait pas à l'absorption en commun d'un même repas, mais s'étendrait à la confection même de ce repas. La composition du *convivium* est aussi une œuvre commune d'union. Ainsi nous retrouvons l'antique idée du *convivium* païen : l'agent même du sacrifice doit être l'œuvre de la communion des participants. Cette idée d'apport personnel et de mise en commun de la boisson et de la nourriture existe également dans un statut anglais, et cette fois au sujet de la bière. La bière du *drynking* dans ce texte ne provient plus du stock de la guilde mais du breuvage apporté par chaque confrère.

1. Espinas, *op. cit.*, p. 125.
2. Espinas, *op. cit.*, p. 504.

Cependant, dans ce repas commun entrent des éléments qui ne peuvent être dus qu'à une influence chrétienne.. Si, dans le statut de Notre-Dame des Ardents, l'abondance du repas ne fait aucun doute, il en est d'autres au contraire où la sobriété est soigneusement imposée. Il est courant en Angleterre de voir mentionner l'existence d'un repas confraternel composé exclusivement de pain et de fromage. Les confrères de Notre-Dame du Jardin parlent également dans leur règlement de pois, lard, soret et cresson, ce qui ne semble pas indiquer une débauche de nourriture ! Mais évidemment, à côté de cette sobriété, l'énumération des bœufs tués pour régaler les confrères de Notre-Dame des Ardents, les « grosses provisions de vivres » citées par le règlement des marchands de vin, semblent nous rejeter dans des préoccupations plus matérielles et unir — comme le faisaient d'ailleurs les anciens Germains et comme cela existe normalement dans tout sacrifice de ce genre — un but rituel et l'ample assouvissement d'un appétit dévorant. Cependant, ce qui est le but de ces repas, tout au moins dans tout le début du Moyen Age, c'est, beaucoup plus que de se restaurer ensemble, le besoin de sceller par ce mode archaïque l'union de l'association. Un fait est assez révélateur de cet état de choses : à plusieurs reprises dans les statuts anglais, en période du « grand jour », après avoir entendu les vêpres les assistants sont renvoyés chez eux pour y dîner; et ce n'est qu'après le dîner qu'a lieu le second repas, celui de la guilde où chacun est tenu d'assister, et qui se compose alors souvent dans ce cas uniquement de pain et de fromage [1]. C'est nier par là même que ce repas commun n'ait qu'une seule fonction nutritive. Que celle-ci soit alliée à son sens rituel, dans la plupart des cas c'est certain, mais que ces « convives » aient un autre but, un exemple comme celui cité ci-dessus l'indique expressément. Le fait d'apaiser sa faim n'est pas l'objet du *convivium,* son essence est de prendre en commun une nourriture et une boisson, et ceci pour des buts qu'il nous faudra essayer de distinguer.

Nous avons déjà examiné l'utilisation que les Germains — comme la plupart des peuples archaïques — faisaient de la libation : elle créait l'âme collective du groupe et scellait les liens qui unissaient les participants. Ce sens n'est peut-être plus aussi clairement distingué par les confrères du Moyen Age, mais cependant ils tiennent cette habitude de communion pour essentielle, comme nous avons essayé de le montrer plus haut. Même s'ils ne donnaient plus au *convivium* toute la plénitude de sa signification, ils ne pouvaient pas ignorer que la participation à un repas en commun, le fait de porter des toasts et de boire dans la même coupe, réchauffait des liens en voie de disparition

1. Toulmin-Smith, *op. cit., Guilde de Sainte-Hélène de Beverley.*

et pouvait même les créer. Ce que les frères venaient demander à la bière et à la nourriture, c'était de faire naître entre eux l'amour fraternel. Ce texte extrait des statuts de la guilde de la Sainte-Croix et Stratford-Upon-Avon le prouve d'ailleurs [1]. « *Videlicetad quandam potationem in septimana pasche faciendam in tali forma quod fraterna dilleccio inter eos augeatur et turpiloquia repellantur, sed pax semper inter eos reformetur et vera dilleccio retineatur.* »

Signification du jour de la fête.

Nous venons d'examiner les différents procédés utilisés par les confrères pour créer une journée d'une nature particulière : le grand jour de la fraternité. Il nous reste à essayer d'en dégager une signification, et de voir les conséquences du sens ainsi attribué à cette fête. La seule dimension commune que possèdent la célébration des services religieux, la libation et le *convivium,* est d'être les uns et les autres des instants limites où l'homme s'efforce d'accéder à une dimension nouvelle : celle du sacré. En effet, que le confrère assiste à la messe ou boive en commun la coupe de bière, en aucun cas, il ne commémore un geste divin; tout au contraire, il s'actualise à l'acte qu'il accomplit ou au temps qu'il voit représenté. Et cela est vrai du comportement chrétien, comme du comportement païen. Car « le temps liturgique dans lequel vit le chrétien pendant le service religieux n'est plus la durée profane, mais bien le temps sacré par excellence, le temps où Dieu s'est fait chair, l'*illud tempus* des évangiles [2] ».

Nous n'envisagerons pas les essentielles différences qui existent entre le christianisme et les « religions primitives », nous ne retiendrons au contraire ici que ce qui peut redonner à cette journée centrale dans la vie de la confraternité son unité. Cette unité vient de ce que tous les gestes effectués plus haut ont pour but d'opérer une cassure dans la succession anonyme des jours. Pour le chrétien comme pour l'homme des sociétés archaïques, le temps n'est pas homogène : il comporte des ruptures périodiques qui le divisent en une durée profane et un temps sacré [3]. Nous avons vu dans l'introduction que la libation était un des moyens possibles pour rompre cette homogénéité et qu'elle faisait avec le serment un tout très souvent indissociable. Ce que les confrères s'efforçaient de créer par ce moyen, c'était entre

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 216, 217.

2. Mircea Eliade, *Les Mythes inconnus du monde moderne*, N.R.F., 1er septembre 1953, p. 449.

3. Mircea Elliade, *op. cit.*, p. 450.

eux une fraternité que les simples moyens juridiques mis à leur portée n'auraient pas suffi à établir. Les liens confraternels nés en un tel jour et consacrés par des moyens aussi intenses ne pouvaient qu'engager complètement le confrère et le faisaient entrer dans un véritable groupe religieux où d'ailleurs une multiplicité de devoirs l'attendait. Que le but principal de cette journée ait été la création même de l'association, un fait important confirme cette hypothèse : c'est le jour du *drynking* et ce jour-là seulement que sont admis les nouveaux membres et ceci dans de nombreux règlements confraternels anglais [1]. Cette pratique se retrouve également sans aucun doute possible dans un règlement de 1200 environ se rapportant à la confrérie de Notre-Dame des Ardents d'Arras. « Que on ne rechoive en la Charité ne homme ne femme de saine por nul avoir, s'a la bevée non qui est apres le josdi apres le clos cinquesme et le veresdi autressi et le samedi. »

Cette condition est si importante que son inaccomplissement empêche d'être membre de la fraternité. Le jour de la *bevée* naissaient des liens confraternels qui allaient unir le nouveau membre aux anciens. Mais ceux-ci également effectuaient ce rite pour régénérer entre eux une fraternité vieille d'un an. A cette période, l'inscription sur le registre de la confrérie ne suffisant pas encore pour appartenir à cette association, nous venons de voir que le moyen d'adhésion employé se référait à une notion d'un temps concentré. Or, les obligations nées dans cette période rituelle s'étaient usées au cours de l'année au contact permanent des choses profanes; c'est ce qui explique qu'anciens et nouveaux membres refaisaient en commun les gestes traditionnels d'où annuellement naissait leur communion.

Cette obligation de ne s'incorporer à la confrérie que durant le grand jour, c'est-à-dire pendant la période où par des méthodes habituelles les confrères étaient arrivés à pratiquer une coupure dans la succession du temps, ne semble pas, tout au moins en France, être signalée dans les statuts. Il est vraisemblable qu'elle disparut vers la fin du XIV[e] siècle et que le banquet accueillant l'arrivée des nouveaux membres demeura seul, n'étant plus que le reflet affaibli du *convivium* germanique, mais maintenant cependant une tradition dont la signification exacte était perdue. Cependant, si l'on admet le sens que M. Eliade donne à la messe en tant que récréation d'un *illud tempus*, il est inutile de rappeler que tout le temps de leur existence les confrères ont conduit les premiers pas de leur nouveau membre vers l'Eglise. C'est là, loin de tout élément profane, que le nouveau frère devait véritablement accepter l'union nouvelle qui le

1. TOULMIN-SMITH, *op. cit.*, p. 8, 11, 56, 188, 267.

rattachait à ses confrères. Il est vrai également que le *drynking* s'est prolongé sous une forme atténuée pendant un temps assez long. Après la réception du postulant, il est encore d'usage au XV^e^ siècle de boire à la ronde. Comme presque toujours dans tout ce qui touche à la vie sociale de la confraternité médiévale, les habitudes s'entrecroisent, disparaissent, pour resurgir sous une forme légèrement déviée sans qu'il soit possible d'établir une chronologie exacte, ni des règles d'évolution précises. Il est seulement possible de dire que les habitudes communielles issues des deux grands courants religieux en présence se sont intimement mêlées, ont pendant une période collaboré à créer et à donner sa vie à la guilde du Moyen Age, et que peu à peu les formes chrétiennes ont éliminé les caractères « primitifs » pour finalement les reléguer sous une forme d'usages traditionnels où ils survivront très longuement.

CHAPITRE II

LA FETE ET SES MANIFESTATIONS SECONDAIRES

Nous venons de voir que la vie de la confrérie semblait prendre le maximum d'intensité et de signification au cours de journées annuelles où des éléments nouveaux, pour la plupart empruntés au sacré, intervenaient constamment. Cette participation à des fêtes périodiques en faisait une association religieuse par nature. Ce n'est pas de ses activités ou de ses appuis que ce caractère lui venait, mais de la façon même dont elle se formait, et de ses origines. Elle était une communion créée par des formes religieuses. De cette nature particulière vont découler de nombreuses conséquences. Avant d'envisager le rôle qu'elle a occupé dans la vie sociale du Moyen Age et les services qu'elle a rendus à ses membres, nous allons rapidement examiner les conséquences directes et immédiates des jours de festivité. Les habitudes de réjouissance que nous allons rencontrer maintenant ne sont pas les conséquences de la nature de l'association à un degré plus grand que les devoirs d'entraide par exemple, mais elles en sont la résultante la plus proche dans le temps. Le fait de les voir, elles aussi, groupées à l'intérieur de cette enclave dans le temps profane ne pourrait d'ailleurs que confirmer plus étroitement notre hypothèse de l'extraordinaire importance du grand jour dans la vie de l'association. Malheureusement, les documents que nous possédons ne dressent pas un tableau général des réjouissances confraternelles. Leurs traces sont éparses, quand elles existent, et tout autant que par leur énumération, c'est par les interdictions qu'elles ont soulevées que nous pourrons les approcher. Quelques statuts décrivent certaines des réjouissances habituelles mais ils ne nous donnent que des renseignements fragmentaires. La plupart indiquent l'existence de la fête de la fraternité sans donner aucun détail. L'acte de fondation de la confrérie des arbalétriers de la ville d'Arras rappelle que « chacun an se feront les esbatements solenneux accoustumés c'est assavoir le jour de may [1] », se référant ainsi à une connaissance traditionnelle de ces réjouissances.

1. Espinas, *op. cit.*, p. 109.

Le déroulement de la fête était donc connu des contemporains et il n'était par conséquent pas utile de le mentionner à chaque statut. Au contraire, les abus et surtout le caractère païen de ces pratiques continuaient à soulever l'indignation de l'Eglise et des pouvoirs publics. Cette indignation existait même à l'intérieur de certaines fraternités. En effet, plusieurs statuts énumèrent les actes prohibés en période de réjouissance, ce qui indique qu'à l'intérieur de l'association elle-même, la tension entre les différents éléments créait de nombreuses difficultés. Plus conscients, certains dirigeants tentaient de faire parmi les coutumes confraternelles le départ entre les coutumes compatibles avec le christianisme et celles qui heurtaient par trop ses principes.

Nous envisageons donc maintenant les phénomènes secondaires qui découlaient du caractère de groupement religieux revêtu par la confrérie médiévale dès sa naissance. Nous avons employé pour désigner ces habitudes le terme de réjouissances, mais il est nécessaire, avant de passer à la description de ces activités, d'enlever à ce mot toute ambiguïté. Les chants confraternels, les processions, les jeux, les arbres de May présentent bien dans leur forme les caractères spécifiques reconnus aux différents modes de divertissements. Cependant un des éléments modernes des distractions semble ici faire défaut. Actuellement, se livrer à la lecture d'un roman, aller au cinéma, assister à une compétition quelconque ont le même rôle de faire échapper l'homme qui s'y livre au déroulement habituel de son existence. Ces différentes façons de se réjouir ont ceci de commun qu'elles procurent une évasion. Aller au cinéma, c'est vivre pendant deux heures un rythme autre que celui auquel on a l'habitude d'être soumis. Ce nouveau rythme temporel, même si l'on ne tient compte d'aucune influence esthétique sur le spectateur, provoque par lui-même une profonde résonance. Mais actuellement une représentation théâtrale produit cette impression par elle-même : qu'elle soit le résidu d'une cérémonie religieuse n'intervient pas dans l'influence qu'elle exerce sur l'homme moderne.

Tout au contraire les différentes distractions provoquées par le grand jour n'étaient pas en elles-mêmes génératrices de cette rupture temporelle et de cette projection des participants dans un autre univers. Plus exactement ce rôle, nous l'avons vu, était principalement imparti aux différentes cérémonies religieuses qui jalonnaient cette journée. Si les divertissements permettaient aussi aux confrères d'échapper à la durée profane, cela provenait beaucoup moins de leur propre pouvoir que de leur accouplement avec les cérémonies sacrées qui avaient lieu. De toute façon ils ne jouaient pas le rôle d'évasion qui est actuellement demandé par l'homme moderne à ses divertissements. En effet, et c'est ce que démontre parfaitement, comme nous le verrons,

l'existence des confréries médiévales, l'homme du Moyen Age ne connaît pas de coupure entre les heures où il travaille et celles où il se repose. Ce n'est pas pendant ses heures de repos seulement qu'il essaie confusément d'échapper au temps, mais tout au contraire, chacune de ses activités possède en quelque sorte son répondant sacré. C'est peut-être ici le sens profond de ces confréries de métier dont certains veulent faire la source des corporations et dont d'autres pensent que de tout temps elles ont doublé les associations de métier. Elles sont simplement l'organisation par laquelle l'homme du Moyen Age exprime ce fait que, lorsqu'il travaille, il ne se sent pas prisonnier de son métier. En exerçant celui-ci, c'est-à-dire en accomplissant sa véritable identité sociale, il s'incorpore à un acte sacré, il accomplit une fonction religieuse. Ceci est certainement l'une des raisons pour lesquelles dans tout le début du Moyen Age travail et religion sont indissociablement mêlés à l'intérieur de la confrérie.

Si les confrères n'avaient ainsi pas besoin de distractions évasions, il n'en reste pas moins que certaines périodes au cours de l'année connaissaient une recrudescence de l'intervention du sacré. Nous avons essayé de montrer comment, justement, le grand jour de la confraternité créait une de ces périodes. Dès lors, même si les réjouissances qui l'accompagnent ne jouent aucunement le rôle d'évasion, il est normal qu'elles se multiplient dans une telle période de concentration. Ces périodes de festivités représentent un paroxysme de la vie religieuse habituelle, mais en aucun cas elles n'ont une signification particulière et différente de celle de la vie journalière. Seulement elles représentent un état limite. Le confrère a employé dans ces journées tous les moyens extraordinaires qu'il connaissait pour se détacher de la durée profane et pour consacrer exclusivement cette journée au sacré. Toutes les activités profanes qui s'accomplissent chaque jour, même si elles sont accompagnées d'un sens mythique, sont ici exclues, et il ne demeure plus que l'élément religieux.

Le port de la livrée.

Avant d'envisager les occupations rituelles de ces journées, tout au moins celles dont nous avons pu découvrir les traces, il convient d'examiner un élément important de la vie communautaire de la confrérie : le port de la livrée et, dans certains cas, du masque. Ses deux éléments sont liés et est en général très rare de voir user de l'un à l'exclusion de l'autre. Conjugués, masques et survêtements contribuent à effacer totalement la personnalité du porteur et à lui conférer une nouvelle individualité. Non seulement il devient autre à celui qui le

regarde, mais encore ce nouveau caractère artificiel dont il s'affuble s'impose à lui-même et modèle sa mentalité et son comportement. Si quelquefois, comme il est arrivé pour les masques mondains ou de bandits, ce port a pu procurer un *incognito* désirable, il ne semble pas que ce soit là la fonction première du déguisement. Celui-ci permet un dédoublement, ou mieux une substitution de personnalité; la mentalité accoutumée du porteur disparaît pour quelques heures et se modèle sur l'être ou l'animal dont il a revêtu l'apparence. Il semble bien également que les porteurs d'un même déguisement voient naître entre eux une solidarité brève mais réelle qui les unit face à ceux dont aucun sacrifice ne modifie l'apparence. Quand il revêt un travestissement, quel que soit le but précis qu'il recherche, l'homme abandonne et rejette sa personnalité habituelle, il devient autre tant du point de vue spirituel que du point de vue physique. Dès lors, l'Eglise ne pouvait que condamner une telle pratique qui permettait au fidèle de se délivrer pendant un temps de la charge spirituelle de son âme. En cachant ou en déformant le visage humain, c'était à l'œuvre même de Dieu que le travestissement portait atteinte.

Gouraud dans son étude générale sur les masques [1] estime que, même pendant la représentation des mystères, leur utilisation n'avait lieu que pour les personnages chargés de représenter les êtres démoniaques séparés de Dieu. Tout au contraire, les comédiens qui devaient incarner un personnage de saint ou de prophète, ou à plus forte raison celui qui devait figurer le Christ, le faisaient à visage découvert. Cette assimilation ecclésiastique du masque et du diabolique explique que ce n'est que très rarement que nous avons pu en retrouver l'usage à l'intérieur des fraternités. Plus exactement, son emploi ne peut être déduit que des quelques indications qui sont parvenues jusqu'à nous. Il aurait été extrêmement important de savoir ce que représentaient ces travestissements, mais nous n'avons pu relever aucune indication à ce sujet. Les interdictions parlent de masques sans spécifier s'ils consistaient en figuration d'animaux ou de personnages traditionnels. C'est ainsi qu'une décrétale de Grégoire IX condamne absolument « les jeux de théâtres et les spectacles donnés dans les églises et pour lesquels on y introduit des masques ». Evidemment le texte pontifical ne désigne pas ici d'une façon nette les confrères. Mais nous verrons plus loin [2] que, de telles représentations étant l'œuvre des fraternités, les confrères se rendaient donc coupables de cette infraction à l'esprit de l'Eglise. En rapprochant ce texte de certains passages trouvés dans les statuts anglais et des coutumes pratiquées encore

1. Gouraud, *Masques*.
2. Voir page 109 et suiv.

actuellement dans les périodes traditionnelles de réjouissance, il semble qu'il soit permis de penser que primitivement le masque accompagnait le port de la livrée. Un texte anglais relatif à la guilde des Palmers de Ludlow a donné lieu à deux interprétations. Il s'agit de l'attitude que doivent avoir les confrères à la mort de l'un des leurs. Alors que Toulmin-Smith traduit le texte par « il leur est interdit d'appeler les formes des démons », Westlake [1] au contraire prétend que ce qui est sévèrement défendu au confrère, c'est de porter un masque hideux. Les deux interprétations se recouvrent d'ailleurs, car ce que l'Eglise réprouve dans cette habitude, c'est en même temps le recours à la magie et la tentative de dédoublement de la personnalité, les deux étant d'ailleurs liés. En interdisant le masque, on supprime l'usage d'une technique qui permettait de recourir à l'intervention des puissances maléfiques.

Cet usage avait également été condamné par un capitulaire d'Hincmar rapporté par Hegel [2]. Il s'agissait là des cérémonies accompagnant un enterrement et de celles ayant lieu le septième et le trente-troisième jour après celui-ci. Les assistants portent des toasts chantés, font venir des danseurs et portent des masques démoniaques. Mais ces habitudes semblent déjà en voie de disparition. Ainsi, l'usage du masque dut rapidement disparaître sous les constantes remontrances de l'Eglise, mais il ne semble pas qu'il en ait été de même du survêtement porté par les confrères à leurs fêtes traditionnelles. Il est normal que cette livrée ait moins été l'objet de critiques, car son sens est plus atténué. Si elle indique la volonté de se réfugier sous une forme nouvelle, le fait qu'elle n'altère pas l'expression du visage, et par là le moyen le plus direct de communication humaine, dut la faire juger moins sévèrement par les autorités ecclésiastiques. Il est vrai que plus tard elle fut accompagnée d'une cagoule, mais cet usage, surtout habituel aux flagellants, est d'une date plus récente. Le port de cette sorte de sac percé de deux trous que les flagellants enfilaient sur leur tête leur servait peut-être essentiellement à s'assurer l'anonymat. Il est vrai que ces nouveaux confrères n'avaient pas pu ignorer l'attrait du bizarre et du mystérieux qu'un tel accoutrement devait exercer sur les foules. Mais l'existence de ces cagoules n'est signalée que par les textes relatifs aux pénitents, son apparition aurait donc eu lieu vers la fin du XIII[e] siècle.

Tout au contraire, à la même période où nous avons relevé les interdictions précédentes de se masquer, les statuts signalent l'obligation de revêtir une livrée aux jours de réjouissance. Le masque, à cause de son caractère trop directement déforma-

1. Westlake, *The Parish Gilds of medieval England*, chap. II.
2. Hegel, *op. cit.*, p. 8.

teur de l'expression, disparaît, alors que le survêtement qui est en quelque sorte corollaire échappe à la censure de l'Eglise. Brentano [1] signale que plusieurs guildes anglaises possèdent une livrée spéciale que les frères doivent revêtir pour assister aux fêtes ecclésiastiques et aux grandes fêtes et beuveries dont nous avons déjà parlé. Il semble que ce devait être là aussi un phénomène général et si habituel que dans la plupart des documents il n'en est pas fait mention. Les confrères qui avaient pris soin de créer entre eux des liens religieux nombreux et très intenses marquaient ainsi leur solidarité par le port d'un même vêtement qui les distinguait extérieurement des autres guildes et de ceux qui n'appartenaient à aucune. C'est ainsi que, dans l'acte de fondation d'une confrérie d'arbalétriers en la ville d'Arras le 1er mai 1936, le port de la livrée et du caperon est obligatoire pour tous les confrères [2]. Mais la fraternité frappe de vingt sols d'amende ceux qui porteraient ce vêtement s'ils ne sont pas dans la confrérie. La confrérie des Ardents, dans un document de 1315, ordonne à ses membres de revêtir le jour de la chandelle livrée « d'icelle Candeille [3] ». Cette obligation se retrouve dans un règlement plus tardif de 1413. La confrérie des archers de Saint-Sébastien doit revêtir au jour de sa fête caperon et drap dont la couleur et la devise seront fixés deux mois avant la fête par les notables. Le frère qui ne se plierait pas à cette décision devrait payer une amende de dix sols à la fraternité [4]. Cette formule semble bien impliquer que chaque association confraternelle avait son propre costume et que c'était là une coutume générale. Nous sommes donc bien en présence d'un phénomène dérivé du mode de création et de la nature de l'association envisagée. Groupe créé religieusement, la guilde médiévale affirmait sa cohésion et son unité par un symbole que chaque membre devait respecter.

Nous sommes ici en face d'un phénomène important dans la vie de ces groupements. En effet, si primitivement le survêtement lié au masque avait le sens magique dont nous avons parlé plus haut, séparé de lui, il n'a pas totalement perdu sa signification de transport d'individualité, bien que ce sens se soit fortement affaibli.

La livrée ne peut être l'objet de transactions.

Mais ce vêtement avait certainement pour les fraternités du haut Moyen Age un sens rituel; il était investi d'un certain pouvoir et ne pouvait faire l'objet de transactions que lorsqu'on

1. Brentano, *op. cit.*, p. 179.
2. Espinas, *op. cit.*, p. 100.
3. Id., *ibid.*, p. 76.
4. Id., *ibid.*, p. 184, voir également *Saint-Jacques de Béthune*, p. 194, et *Confrérie des tailleurs de pierre*, p. 199.

avait respecté un ensemble de règles destinées à protéger ce qui dans le vêtement pouvait garder un sens de communion. La guilde de Garlekith de Londres et celle des Marins de Lynn interdisaient la revente de la livrée avant un certain temps dont la durée n'est d'ailleurs pas précisée [1]. Cette interdiction temporaire confirme bien l'origine magico-religieuse d'un tel costume. Son sens et son pouvoir sont liés aux cérémonies auxquelles il est porté, mais le temps ne peut qu'atténuer et même faire disparaître cette vertu. Dégradée au rang de simple vêtement, la livrée fraternelle pourra alors être vendue ou donnée. La guilde de Saint-Georges de Norwich pense que le vêtement ne peut être objet de commerce que lorsque la couleur en est passée [2]. Le fait de se faner devait symboliser le moment où le survêtement n'était plus devenu qu'un simple vêtement profane et usuel. Dans un règlement de 1396 [3] les arbalétriers interdisent à leurs frères de revendre caperon et livrée avant qu'un an se soit écoulé après le jour où ceux-ci ont été portés. Celui qui transgressait cette règle devait donner cinq sols d'amende à la fraternité [4]. Il est permis de penser qu'au début du Moyen Age et surtout à l'époque carolingienne, masque et livrée formaient un tout et étaient investis de tous les pouvoirs que les communautés de tout temps ont attribués à ces procédés magico-religieux. Mais ce sens n'a pu que s'affaiblir; participant à l'origine directement de la nature religieuse de l'association, la livrée n'est peut-être plus devenue ensuite que le symbole d'une communauté. Au lieu d'aider à créer les liens confraternels, elle ne deviendra plus sans doute qu'un procédé pour essayer de matérialiser une solidarité qui va s'affaiblissant. Cependant les confrères garderont, jusqu'à la disparition de leurs associations, cette habitude de porter un survêtement, et même se désigneront par la couleur de leur sac. Cette coutume qui survécut à la Révolution et se prolongea dans le XIX[e] siècle, époque à laquelle Limoges voyait apparaître une nouvelle fraternité, celle des pénitants feuille morte, ne peut plus s'expliquer par un sens magico-religieux. Les confrères de cette époque n'emploieront plus cette livrée comme une des conséquences de la création entre eux d'une communion religieuse, mais tout au contraire, elle ne sera plus qu'un élément de médiation entre les frères. Alors que primitivement le port de cet habit découlait naturellement de l'ambiance religieuse où naissait l'association, il est devenu le symbole qui redonne un peu de cohésion à une association dont les forces internes décroissent. Naissant primitive-

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 456.
2. Id., *ibid.*, p. 446.
3. Espinas, *op. cit.*, p. 111.
4. Les confréries de Saint-Jacques de Béthune et des Tailleurs de Pierre interdisent non seulement la revente, mais également le don ou le gage.

ment des impératifs sacrés dus à la formation des fraternités il n'aura plus qu'un rôle médiat. C'est en partie par son intermédiaire que les associés se reconnaîtront les uns les autres pour frères. Il n'est cependant pas douteux que cette habitude ait gardé, même à cette période, une partie de sa force émotive et de sa puissance en quelque sorte romantique. Mais ce n'est plus là qu'un reflet atténué du sens primitif de ce vêtement.

Le défilé traditionnel.

C'est donc revêtu d'une livrée, et peut-être dans quelques cas rares d'un masque, que confrères et consœurs participaient au déroulement de toutes les cérémonies importantes qui marquaient la vie annuelle de leur fraternité. Nous avons déjà signalé que cette journée commençait dans la plupart des cas par une procession. Pour en rehausser l'éclat et pour respecter les vieilles traditions, les frères associaient très souvent à ce défilé des feuillages et des fleurs. Les *congildones* de Saint-Pierre de Wyggenale à Norfolk [1] allaient à l'église revêtus de guirlandes de feuilles de chêne. Les membres de la confrérie des Ardents de Saint-Waast répandaient autour d'eux de l'herbe verte [2]. Ce qui donne un éclat particulier à ces processions, ce sont les défilés dont elles font l'objet. Ces processions peuvent quelquefois d'ailleurs se transformer en chevauchées. La guilde de Saint-Georges de Norwich demande aux *congildones* de se trouver au lieu de rassemblement à cheval, et c'est ainsi qu'ils se rendront à l'église, constituant un défilé qui traverse la ville. Mais le plus souvent le trajet s'effectue à pied et le cortège sur son parcours effectue une « montre ». La guilde de Sainte-Hélène de Berveley habille une jeune fille en sainte Hélène et conduit en grande pompe cette jeune fille à l'église. La fraternité de Sainte-Marie possède la même coutume mais ici, Marie est accompagnée de Joseph, de Siméon et de l'Enfant-Jésus. Même si aucune figuration n'est prévue, il est cependant indiquée dans la plupart des statuts que les frères et les sœurs se rendront deux à deux à l'église en une sorte de cortège habituel. Et dans cette procession il semble que chaque frère doive occuper une place particulière, l'honneur de conduire le cortège étant évidemment attribué aux dignitaires de la guilde.

Mais pendant toute la durée du trajet aucun élément propre à rehausser le climat de joie et d'exubérance n'est délaissé. Fleurs, musique, accompagnent les pas des confrères. Il ne faudrait pas penser que tous ces éléments n'avaient qu'un rôle esthétique; eux aussi participaient de la nature profonde des

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 446.
2. Espinas, *op. cit.* p. 71.

réjouissances confraternelles. Bien qu'avec moins de force que les techniques précédemment étudiées, ils contribuaient à assurer à cette journée un caractère particulier dans la succession des jours de l'année. Dans la description d'un défilé relaté par un document de novembre 1315 [1], il est formellement indiqué que les confrères, revêtus de la livrée de la chandelle, seront précédés de ménestrels, de grosses trompes et « de haus et bas instruments », que les bannières précéderont les maîtres de la fraternité. Cet emploi de la musique est également rappelé dans les statuts de la confrérie des Ardents d'Arras. Après les indications au sujet de l'herbe verte que nous avons rencontrée plus haut, le texte ajoute : « On doit aller à Saint-Waast as croix, as gonfanon, à trompes, à vielles et à toutes autres menestraudies. » Il semble donc que tous les moyens possibles pour rendre plus brillantes et plus inhabituelles de semblables processions soient employés.

Les jeux et autres réjouissances.

Il est difficile de donner là encore une nomenclature complète des jeux et réjouissances qui accompagnaient les journées de fêtes. Lucy Toulmin-Smith signale que les confrères se livraient à de nombreux jeux pendant ces périodes; c'était, dit-elle, un moyen d'instruire le peuple tout en le distrayant. Mais il est plus normal de penser que la structure de ces jeux présentait les mêmes caractéristiques religieuses déjà relevées dans les habitudes de festivité de ces journées. Certains devaient d'ailleurs être imposés par une tradition dont il est difficile de saisir le sens. Un des plus curieux est, sans conteste, celui mentionné dans un règlement d'un guilde enregistré à Stamford en 1389 [2]. La guilde de Saint-Martin, pour sa fête du 11 novembre et par une coutume qui, écrit-on, remonte dans la nuit des temps, possédait un taureau. La bête était lâchée à cette occasion, poursuivie par les chiens et ensuite vendue. Puis, les frères et les sœurs allaient tenir la fête. Cette cérémonie, si l'on en croit Strutt, était encore pratiquée au XVII[e] siècle. Mais il semble bien que ce ne soit ici qu'un exemple des nombreuses habitudes bizarres dont les textes rédigés tardivement n'ont pas toujours mentionné l'existence ou qui avaient déjà commencé à s'affaiblir.

La plupart de ces survivances traditionnelles étaient certainement en train de disparaître, mais les plus importantes survivaient encore à cette époque comme elles sont demeurées

1. Espinas, *op. cit.*, p. 76.
2. Toulmin-Smith, p. 192.

jusqu'à nos jours sous des formes détournées; deux des coutumes les plus anciennes sont sans conteste l'érection d'un arbre de Mai et les feux de la Saint-Jean. Les confréries participaient à ces cérémonies, comme nous en avons la preuve par des règlements statutaires et par des interdictions. Il apparaît donc que ces périodes propices à de nombreuses manifestations de vie intense connaissaient un débordement de réjouissances dont la plupart étaient sévèrement censurées par les autorités laïques et ecclésiastiques. En effet, si les textes nous ont gardé le souvenir souvent tronqué des réjouissances et des excès que nous venons d'étudier, il est fort probable qu'ils n'étaient pas les seuls et que les confrères transgressaient à cette période tous les interdits quels qu'ils fussent. Aucun texte ne parle de transgressions effectives autres que les transgressions alimentaires afférentes au grand jour, mais cela ne prouve absolument pas qu'elles n'avaient pas lieu. En particulier il est normal de penser que les interdits sexuels tombaient dans de semblables périodes, car l'orgie est aussi un moyen d'accéder au monde sacré, mais de cela il n'est resté aucune trace. Nous verrons bien par la suite que les flagellants furent condamnés à cause des orgies qui accompagnaient leurs pratiques, mais nous sommes ici en face d'un phénomène différent : le débordement sexuel provenait alors des traitements physiques infligés et n'était pas la manifestation d'une volonté de rompre le contact avec la durée profane. A partir de la fin du XIV^e^ siècle ces réjouissances furent endiguées et le plus possible incorporées à une cérémonie religieuse officielle, celle du Saint-Sacrement.

M. Espinas montre toute l'importance que cette fête eut sur le développement des confréries. Pour lui, elle représente un hommage administratif à l'Eucharistie dans une période où, dit-il, « au dogme succède le culte, à la foi, la liturgie[1] ». Les textes enjoignant aux différentes associations de participer à cette procession apportent quelques indications sur les caractères que devaient présenter les défilés confraternels.

Un ban échevinal du 1^er^ juin 1422 ordonne ainsi à tous marchands et gens de métier de la ville d'assister à la fête du Saint-Sacrement[2]. Mais le ban ne cite pas les faits qui motivaient le rappel à l'ordre contenu dans cette ordonnance. Il emploie des termes généraux dont nous ne pouvons pas savoir quelle réalité exacte ils recouvraient. Les habitants de la ville de Lille devaient assister à la processions « sans faire remous, effroy, bouterye ne saquerie aucune, ne dire l'un à l'autre injure ne villenye... ». Si nous rapprochons cette interdiction de celles formulées par le ban échevinal promulgué à Lille également le

1. Espinas, *op cit.*, p. 1036.
2. Id., *ibid.*, p. 379.

17 avril 1382[1] nous voyons que, si les griefs invoqués sont différents, le même désir de donner à la seule fête du Saint-Sacrement un éclat autorisé se retrouve. Ici, ce qui est interdit, ce sont les jeux de personnages et l'érection d'arbres; en aucun cas l'ordre public ne doit être troublé par de telles manifestations, hormis celles qui ont lieu au jour de la procession du Saint-Sacrement.

Cette tentative n'est qu'un des épisodes du conflit existant au sein même de la confraternité médiévale entre les différents éléments religieux dont nous avons déjà signalé la présence. La récréation annuelle des liens sociaux donnait lieu, nous avons essayé de le montrer, à l'intervention d'un certain nombre de pratiques qui se heurtaient fondamentalement à l'esprit même des institutions ecclésiastiques de l'époque. La censure de ces habitudes avait déjà commencé, nous l'avons vu, sous l'épiscopat d'Hincmar et s'était poursuivie tout au long du Moyen Age. Au XV^e^ siècle, on peut à peu près admettre que la lutte est achevée sur ce point et que les confraternités médiévales ont perdu les aspects les plus spécifiquement païens d'origine. Mais les interdits épiscopaux n'ont pas été les seuls à obtenir une telle évolution. Si la fraternité médiévale dérive d'une conception unitaire de l'homme, l'évolution économique au fur et à mesure qu'elle instituait la division du travail et rendait nécessaire la concentration dans les villes, sapait les bases sociales et psychologiques de ces groupements. C'est surtout dans les interdépendances de la confrérie et du groupe de métier que cette évolution sera nette[2], mais elle perturbera la totalité de la vie des fraternités. En particulier la structure de la fête va subir des modifications profondes. Dans la mesure où les réjouissances habituelles seront intégrées dans des fêtes religieuses dont les règles sévères excluront la plupart des manifestations habituelles, des modifications profondes vont perturber leur nature. En particulier certains appétits vont se voir sévèrement censurés, coupés de leur répondant religieux et, ainsi déchus, ils vont donner lieu à des manifestations mystiques. En effet, dans la mesure où la fête ne pourra plus intéresser la totalité des habitants d'une cité, et où surtout l'influence ecclésiastique lui aura enlevé son sens de participation au sacré, celui-ci deviendra intérieur, n'intéressera plus que l'âme et engendrera des mouvements de mysticisme.

Cette phase d'intériorisation du sacré analysée par M. Caillois semble bien expliquer en partie un mouvement qui balaya l'occident chrétien et dont l'ampleur fut extraordinaire. Si pen-

1. Espinas, *op. cit.*, p. 359.
2. Voir 3^e^ partie, p. 139 et suiv.

dant longtemps la fête pratiquée par les confrères — et qui possédait encore la totalité de sa signification religieuse — suffit pour matérialiser des désirs profonds et des angoisses latentes, au fur et à mesure qu'elle fut refoulée dans le domaine du divertissement, elle perdit son sens profond et laissa inassouvie une partie de la personnalité des membres des confréries. C'est alors qu'à partir de la fin du XIII[e] siècle apparaissent ces groupements étranges que sont les confréries de flagellants.

Apparition des confréries de flagellants.

Dans cette naissance d'une partique entièrement basée sur un mysticisme exacerbé, le phénomène central semble bien être cette habitude de flagellation, qui jusque là avait seulement été pratiquée individuellement et qui va prendre une forme collective et une ampleur qu'elle n'avait pas encore atteintes. Là encore, nous nous trouvons en face d'un phénomène religieux assez répandu; mais il ne semble pas que le christianisme ait connu jusqu'aux XII[e] ou XIII[e] siècles de semblables extrêmes. L'abbé Boileau, qui a essayé d'étudier la naissance et les abus de cette confrérie, montre que les pères de l'Eglise n'ont jamais demandé de recourir à un tel mode de mortification. Dans les coutumes ou dans les statuts des différents ordres monastiques, il n'en est jamais question; tout au plus emploie-t-on la discipline à titre de punition et exclusivement dans ce cas. Evidemment, de tout temps — parmi les ermites et les anachorètes du IV[e] siècle par exemple — il est possible de citer des cas purement individuels d'autoflagellation ou de mortification corporelle. Le jésuite Philippe Lable a publié une étude sur saint Pardulphe, abbé et moine bénédiction, contemporain de Charles Martel, et qui se serait flagellé volontairement. Mais cet incident de la vie du moine est plutôt cité comme quelque chose d'inhabituel que sous la forme d'une pratique courante à cette époque. Le premier exemple certain de cette habitude serait imputable à l'abbé Guy du monastère de Pompose, qui mourut en 1047. Puis les cas individuels se succèdent. Mathieu Paris rapporte que Henry II d'Angleterre, se flagella en 1170, puis Gilles, comte du Pays Venaissin. Mais nous ne sommes toujours ici qu'en face de cas isolés qui ne participent nullement du délire collectif. Puis tout à coup en 1260 le moine chroniqueur de Sainte-Justine-de-Padoue relate que par groupes les hommes et les femmes descendent dans la rue et là se flagellent, se mortifient, se proternent :

« Lorsque toute l'Italie étoit plongée dans toute sorte de vices et de crimes, tout d'un coup une superstition inouïe depuis un siècle, se glissa d'abord chez les Pérusins, ensuite

chez les Romains, et de là se répandit presque par tous les peuples d'Italie. La crainte de la venue du Sauveur et du Jugement dernier les avoit saisis d'une telle manière, que nobles et roturiers, jeunes et vieux, et les enfans même de cinq ans s'en alloient par les rues des villes tout nuds, à la réserve des parties naturelles qu'ils couvroient et sans avoir aucune honte, marchoient ainsi deux à deux en procession : chacun avoit son fouët de courroies à la main, et se fustigeoit les épaules jusqu'à ce que le sang en sortît; ils poussoient des plaintes et des soupirs, et versoient des torrens de larmes, ni plus ni moins que s'ils avoient vu de leurs propres yeux la passion du Sauveur : ils imploroient la miséricorde de Dieu et le secours de sa Mère, le supplioient de vouloir bien leur pardonner leurs désobéissances, puisqu'ils y étoient sensibles, et qu'il faisoit toujours grâce à eux qui se repentent sérieusement. Ils ne se contentoient pas d'aller ainsi de jour, mais de nuit avec des cierges allumez et au milieu du plus grand froid de l'hiver, il y en avoit des centaines, des mille et des dix mille, qui, avec des Prêtres à leur tête, portant des Croix et des Etendards couroient par les villes et par les Eglises, et se prosternoient avec humilité devant les Autels. Ils en faisoient de même dans les Bourgs et dans les Villages; de sorte que les Montagnes et les Plaines sembloient retentir de la voix de ceux qui crioient vers Dieu. Ce fut alors qu'on n'entendit plus les instrumens de musique, ni les chansons amoureuses. On n'entendoit, et à la Ville et à la campagne, que les airs lugubres du pénitent, dont la voix triste et lamentable émouvoit les cœurs les plus endurcis, et arrachoit même des larmes aux plus obstinez. Il n'y eut pas jusques aux femmes qui ne suivissent cette dévotion extraordinaire : non seulement celles du commun; mais les nobles Matrones et des Vierges délicates se donnoient avec modestie la discipline dans leurs chambres. »

Mais le pape, alors à Agnani, n'approuve pas ces pratiques collectives. Les princes sont divisés, certains interdisant aux flagellants l'entrée de leur Etat, les autres leur permettant de traverser les villes et les villages sous leur pouvoir. Le mouvement ne cesse de s'étendre; il gagne la Grèce, la Pologne en 1261 où il est interdit, de même qu'en Bohême. En 1349 c'est la grande peste et cet événement ne fait qu'agrandir l'audience des pénitents; Albert de Strasbourg nous décrit ainsi leur arrivée dans une localité :

« Les flagellants firent un grand cercle, une partie d'entre eux se déshabilla et se déchaussa de manière qu'ils n'avaient sur le corps en guise de culotte qu'une espèce de chemise qui allait depuis les reins jusqu'aux talons; dans cet équipage ils marchèrent l'un après l'autre tout autour du cercle les bras

étendus en forme de crucifix; ensuite chacun se prosterna par terre. Ils se fustigèrent avec des fouets où il y avait des nœuds et quatre pointes de fer, ils chantaient en même temps le miserere et plusieurs autres oraisons qu'ils avaient. Mais il y en eut trois qui se tinrent au milieu du cercle où ils se flagellaient et qui d'une voix forte conduisaient le chant des autres. Après un assez long exercice ils se mirent tous à genoux et les bras étendus ils se jettaient sur leur visage poussant des sanglots et des soupirs... Ils se mirent à genoux et à chanter les mains tendues vers le ciel; ils se relevèrent et se foueftèrent de nouveau dans le même ordre et avec les mêmes cérémonies qu'ils avaient observées d'abord [1]. »

Puis, peu à peu, ce mouvement, qui était né spontanément et se déplaçait au travers de l'Europe, se structure. En Allemagne les flagellants ont un chef principal et deux autres supérieurs, et c'est sous la forme d'une confrérie itinérante qu'ils apparaissent en France. Comme la plupart des fraternités du Moyen Age, ils faisaient remonter leur fondation à un miracle. Un ange aurait porté dans l'église Saint-Pierre-de-Jérusalem une lettre où il était déclaré que Jésus-Christ était irrité contre les dépravations du siècle et que, à la prière de la Vierge et des anges de faire grâce à son peuple, il aurait répondu que si les pêcheurs voulaient obtenir miséricorde il fallait que chacun sortît de sa patrie et se flagellât durant trente-quatre jours [2]. Les flagellants possèdent les insignes extérieurs des confrères, cierges, bannières, celles-ci en soie cramoisie et peintes, et ils se distinguent radicalement des ordres de mendiants par le fait qu'ils ne doivent pas mendier, mais au contraire pouvoir disposer de quatre sols par jour pour subvenir à leurs besoins.

C'est également en Italie qu'apparut la division entre pénitents bleus, blancs et noirs, cette appellation provenant de la couleur des cagoules et sacs dont ils étaient revêtus. Puis il semble que, après la bulle d'interdiction de Clément VI en 1350, la folie de la flagellation disparut ou tout au moins perdit de son importance. Elle reprit pourtant une audience extraordinaire quand Henri III lui accorda son patronnage, malgré les avis contraires d'Auguste de Thou, président du Parlement de Paris, et Pierre Burland, célèbre prédicateur de Paris. Il semble pourtant certain qu'après 1260, date où cette véritable épidémie se déchaîna sur l'Europe, les confréries de flagellants ne disparurent plus de la scène religieuse; en effet, c'est sous le nom de confrérie de pénitents que nous les trouvons mentionnées

1. Boileau, *Histoire des flagellants*, p. 277 et suiv.
2. Boileau, *op. cit.*, p. 270.

dans différentes localités. Des flagellants, ces nouvelles associations ont gardé le costume, l'habitude des processions nocturnes à la lueur des torches et des flambeaux, et surtout la pratique de la discipline que leurs membres portent souvent suspendue à la ceinture.

Le christianisme avait connu bien avant les flagellants des cas d'entraînement grégaire dont le plus célèbre fut ce qu'il est convenu d'appeler la croisade des enfants; mais ces épisodes d'extase collective étaient passagers et disparaissaient brusquement sans laisser de trace. Tout au contraire, nous voyons que les flagellants subsistèrent pendant des siècles, et que les confréries de pénitents eurent une vie très longue, puisque la confrérie des pénitents noirs de Limoges se réunit pour la dernière fois en 1875. Il est vrai que les pénitents, s'ils gardèrent les mêmes insignes extérieurs que les flagellants, renoncèrent petit à petit aux pratiques du fouet et de la discipline. Mais il semble bien que, pour la première fois dans l'Eglise chrétienne une pratique, somme toute banale, d'extase collective, se soit institutionalisée. Que les pratiquants de ces techniques mystiques se soient groupés en des confréries, cela est somme toute assez normal. En effet, nous sommes ici à une étape intermédiaire entre la mystique individuelle et la pratique collective d'une certaine forme de communication avec le sacré; dès lors, que les flagellants se soient groupés au sein d'organisations qui, nous venons de le montrer, ont toujours eu plus ou moins l'habitude de manipuler le sacré, cela n'a rien que de très vraisemblable. Mais cependant nous sommes ici en face de confréries différentes de celles que nous avons étudiées plus haut.

Dans les pratiques telles que la fête ou le *convivium*, si nous assistons à une période de crise de la vie religieuse, cette crise ne connaît pas la violence des scènes décrites plus haut. En effet, la fête, le repas communiel, sont des habitudes cycliques basées sur une conception du monde parfaitement consciente et cohérente. Nous avons montré que ces coutumes procédaient d'une façon de penser commune et constante. Au contraire, le phénomême de flagellation naît spontanément, il ne présente aucun caractère d'institution sociologique, il ne procède pas d'une mythologie consciente. Qu'à partir du XIII[e] siècle certaines confréries adoptent la flagellation volontaire tendrait peut-être à montrer que les formes socialo-religieuses décrites plus haut étaient en train de perdre leur puissance. Il est fort vraisemblable que ce manque de crédit dans la présence du sacré à l'intérieur de l'organisation ne fut pas suffisamment contrebalancé par les règles morales que l'Eglise imposait à ces groupements. Cette impression de vide entraîna alors certains des confrères à adopter une pratique née spontanément en Italie. C'est ce qui expliquerait que, contrairement aux autres

modes mystiques nées à l'intérieur du christianisme et qui disparurent rapidement, la flagellation trouva dans les confréries de pénitents un cadre qui lui permit tout en même temps de s'étendre géographiquement et de survivre dans le temps.

Il semble que, de l'ensemble des liens qui unissaient les confrères et qui englobaient toute leur existence, les pénitents n'aient voulu retenir que ce qui présentait le plus violemment un caractère religieux. Au lieu de constituer des fraternités dont les buts multiples suivaient le confrère tout au long de sa vie et au cours de ses travaux et de son repos, les flagellants limitèrent leur rôle à permettre à leurs membres l'accès d'une communion intense, mais en même temps fragmentaire. Il semble qu'on se trouve ici en face de véritables spécialistes du mysticisme, et nous sommes bien loin de ces banquets périodiques qui, s'ils permettaient à leurs participants d'atteindre eux aussi à un domaine sacré, créaient des liens religieux, lesquels accompagnaient les confrères au lendemain de ces réjouissances dans toute leur vie d'hommes profanes.

DEUXIEME PARTIE

LA VIE CONFRATERNELLE

Nous voulons essayer maintenant d'étudier dans les pages qui vont suivre la nature, la place exacte et le rôle que les confréries avaient dans la société du Moyen Age. Mais alors que, dans la troisième partie de cette étude, nous dégagerons les rapports qui ont existé entre ces associations et les organisations communales ou corporatives, ici nous envisagerons plutôt une description de la vie sociale de ces groupements. Parmi les nombreux buts que peut se donner une association, nous verrons lesquels étaient retenus et pratiqués par les confrères, et à quelles activités ils se livraient.

Nous avons vu que le caractère religieux de la confrérie médiévale lui venait de sa nature même. Naissant dans un moment où le temps était concentré par des techniques particulières, la communion confraternelle se prolongeait durant toute la vie de l'association. Créée spontanément, la fraternité allait devoir accomplir sa vie durant une multiplicité de fonctions.

A la base de la formation d'une association fraternelle, il y a avant toute chose un besoin de créer entre des hommes des liens de solidarité qui, pour être voulus, n'en sont pas moins nombreux et solides. Nous avons vu quels moyens techniques les confrères utilisaient pour créer cette solidarité, et comment ils employaient toutes les formes propices à engendrer entre eux des relations profondes embrassant la totalité de leur existence. Si nous avons déjà étudié les manifestations extérieures de cette communion qui avaient lieu dans la période toute proche de la récréation annuelle de l'association par les réjouissances du grand jour, c'est que leur caractère d'anormalité leur conférait en quelque sorte une place toute spéciale dans la vie de ces groupements. Mais cette coupure dans la description de la vie interne de ces associations n'implique nullement une différence radicale entre les nombreuses activités de ses membres. Tout au contraire, les multiples obligations confraternelles étaient toutes engendrées par la nature religieuse du groupement, et par le fait qu'à cette période, ce caractère religieux

pouvait encore englober la presque totalité des activités humaines. Il n'y a donc pas de différence de nature entre les obligations auxquelles le confrère se soumettait dans les périodes de réjouissance et celles auxquelles il était astreint au cours de l'année. Seulement les premières sont en quelque sorte des actes religieux à l'état pur, alors que les autres concernent ce que l'on considère d'ordinaire comme appartenant au domaine du profane, c'est-à-dire que ces actes d'apparence laïque que nous allons maintenant étudier sont accomplis en fonction d'une présupposition sacrée. C'est parce qu'ils appartenaient à la même fraternité volontaire que les confrères s'entr'aidaient dans la presque totalité de leur vie, mais, alors même qu'ils s'occupaient d'objets aussi terre-à-terre que la police des routes, le métier, leur propre sécurité, nous ne pensons pas qu'ils agissaient alors comme pourrait le faire actuellement un membre d'une quelconque association moderne. Cette façon particulière d'envisager l'aide la plus profane en apparence paraît également évidente dans les rapports de l'homme et du métier : on voit s'y mêler indissociablement groupe économique et groupe religieux, puisque, suivant les auteurs, ce serait la confrérie qui aurait engendré la corporation ou tout au contraire, la corporation qui serait à la naissance de la confrérie.

Nous allons essayer de décrire maintenant l'influence qu'avait dans la vie des associés l'appartenance à de telles associations. Les obligations confraternelles, nées au cours de la fête, s'échelonnent toute l'année et modèlent toute l'existence des membres. Mais elles ont pris corps à partir des coutumes rituelles auxquelles se pliaient les confrères dans les périodes de festivité, elles ont donc la même nature.

Nous allons voir les différents buts profanes que se fixaient ces associations religieuses. Ces buts seront d'ailleurs d'autant plus nombreux que la caractéristique d'une union de ce genre est de ne poser par définition aucune limite à son activité. Dans la mesure où le confrère se pense constamment comme homme religieux, il ne fait pas de distinction radicale entre les différents secteurs de son existence; dès lors, le groupement qui, pour lui, était la conséquence logique de sa nature d'homme religieux, n'avait pas de frontières précises, limitant une activité définie. C'est seulement lorsque les circonstances extérieures conduiront à rompre cette unité que les confréries se verront réduites à un petit nombre de fonctions.

L'activité confraternelle comporte une multiplicité de buts.

Il est difficile de relever dans les statuts l'étendue exacte des activités de la confraternité médiévale, car nous rencontrons dans ce domaine, comme dans celui de la fête, des habitudes

qui devaient être tellement connues des contemporains que ceux-ci jugeaient inutile de les énumérer dans chaque document. Brentano affirme que l'énumération statutaire de tel ou tel but ne présente qu'un caractère indicatif et n'est nullement limitative. C'est seulement à une époque plus récente qu'apparaîtront des règlements énonçant le but de l'association. Mais cette précision, loin d'indiquer une grande vigueur des fraternités, révèle simplement dans le domaine juridique une transformation interne très importante. Les obligations confraternelles ne naissent plus du fait même de la création de l'association, mais de l'existence d'un paragraphe statutaire, ce qui laisse supposer que leur nombre s'est considérablement restreint, et que le pouvoir de contrainte de la fraternité s'est également affaibli.

Ainsi la communauté allait effectuer un nombre important d'actes profanes. Plus exactement, bien que ne perdant pas son caractère d'association religieuse, elle s'occupait de tout un domaine d'activités qui se rapportaient aux choses de la vie de tous les jours. Elle devait gérer, non seulement les intérêts de l'association, mais également participer à la vie de la société dans laquelle elle s'inscrivait et au sein de laquelle elle jouait très souvent un rôle prépondérant. C'est d'ailleurs au contact de toutes ces obligations que la confrérie usait peu à peu ses forces de cohésion, ce qui l'obligeait à régénérer périodiquement — comme nous venons de le voir — sa cohésion interne.

Son activité était constituée par une gamme de préoccupations très étendue; non seulement elle assumait directement — comme nous le verrons en premier — le bien-être spirituel et temporel de ses membres, mais encore elle participait à la vie de la collectivité qui l'entourait, et souvent s'acquittait d'un secteur important de la vie publique. Mais nous n'examinerons pas ici ce que la confrérie deviendra lorsqu'elle vivra dans une commune, dont très souvent elle aura été l'élément essentiel, ni le rôle qu'elle jouera dans l'organisation du métier.

Nous nous bornerons à la description de la vie sociale de ces associations. Des influences extérieures, des formes juridiques qui les environnaient, nous ne retiendrons que ce qui sera essentiel pour saisir l'évolution de la vie de ces groupements. Ce sont les raisons internes des fonctions confraternelles que nous essaierons de dégager au sujet de chaque secteur de leur vie. Lorsque ces fonctions se seront modifiées, il y aura eu bien sûr une pression d'éléments extérieurs, mais il y aura eu également une modification dans la nature religieuse de l'association. Pour n'en donner qu'un rapide exemple qui sera repris plus loin, l'entr'aide fraternelle a subi de profondes modifications au cours du Moyen Age. Cette entr'aide n'est envisagée au début que sous l'angle de la solidarité. Il s'agit d'un devoir d'assistance et de protection qui lie les confrères les uns aux autres dans la

mesure où ils appartiennent à la même collectivité. Mais cette obligation, limitée par les techniques mêmes du recrutement, va évoluer vers une conception plus vaste, vers une idée de secours qui doit s'étendre indistinctement à tous les hommes, qu'ils soient membres ou non de l'association, dans la seule mesure où ces hommes ont besoin de recevoir une assistance. Cette évolution, obtenue grâce aux pressions extérieures des pouvoirs publics et religieux, marque certainement un recul du caractère germanique de l'association. L'étude des techniques de création de la confrérie avait laissé entrevoir des modifications qui entraînaient irrésistiblement les fraternités à perdre leur caractère traditionnel. Il est bien évident que ces modifications, tout comme les pressions dues plus directement aux pouvoirs organisés et à la vie économique, modifieront la vie de ces associations et renforceront leur caractère orthodoxe au détriment des survivances religieuses antérieures au christianisme.

La crise du XIII^e^ et du début du XIV^e^ siècles.

Comme le noyau purement religieux de l'association s'était transformé, ainsi le champ de leur activité va être modifié et s'éloigner de sa signification première. Nous allons rapidement voir les grandes lignes de cette transformation.

Au cours du XIII^e^ siècle ou au début du XIV^e^ siècle, et ce mouvement semblera presque achevé à la fin de ce siècle, une nette cassure apparaît dans la vie de ces groupements; tout ce qui jusqu'à présent faisait partie d'une vie spontanée, non disciplinée par des règles fixes et des attributions précises, va se codifier et se spécialiser. Que ce soit dans le domaine du théâtre, avec l'apparition des puys qui ne sont pas autre chose que des confréries créées exclusivement en vue de cette activité artistique, que ce soit dans l'étude du devoir d'entr'aide imposé aux membres, dans tous les cas nous verrons que la nature de l'association s'est profondément altérée au cours du Moyen Age. Ce n'est d'ailleurs pas là un phénomène nouveau, mais au contraire une tendance que l'on rencontre constamment dans leur évolution. Fondées essentiellement au début sur un besoin de communion qui groupait souvent indistinctement des hommes de conditions sociales très différentes, ces fraternités ne cessent de se transformer en associations possédant des buts précis et dont le recrutement même ne pourra se faire que dans un milieu social bien défini. Cette transformation se produira presque toujours lorsque ces associations se trouveront directement en contact avec le mouvement économique.

Nous avons déjà vu que les confréries avaient succédé à des groupements fraternels plus anciens. Comme nous avons essayé

de le montrer, les *peace pleadge* anglais ou les *hvirfingr* suédois les avaient précédées en Angleterre ou en Scandinavie. Leur destinée fut d'ailleurs d'être assimilés ou en tous cas remplacés par les guildes, mais rien n'empêche de supposer que des groupes analogues existaient un peu partout en Europe occidentale où ils ne laissèrent que peu de traces, et que leur place fut entièrement prise par la confrérie. Or ces groupement n'apparaissent nulle part comme s'occupant exclusivement d'objectifs précis. Mais si l'apparition historique des guildes qui leur succèdent se fait au début du VIII^e^ siècle, il est intéressant de noter que ces premières associations se sont créées dans les embouchures du Rhin. Les plus anciennes traces de ces groupements nous les montrent comme présentant de grandes analogies avec des sociétés de secours mutuel; nous avons même vu page 31 que l'étymologie de leur nom reflétait cette fonction. Le renouveau économique qui commençait déjà à se faire jour dans les Flandres avait conduit ce vieux mouvement d'association à un début de spécialisation. Celle-ci semble à peu près certaine, bien que le vocable *guilde* restât employé indistinctement, surtout en Angleterre, pour toutes les associations fraternelles. Il est cependant possible d'affirmer qu'en ce point géographique précis existaient dès le début du VIII^e^ siècle des groupements de tendance mercantile : le fait que les marchands aient exporté, par leurs voyages commerciaux, des associations semblables sur toutes les côtes scandinaves, tendrait bien à le prouver. Seulement, il ne faudrait pas penser qu'un tel groupement est exclusivement une société de secours mutuel. Si c'est une de ses principales activités, rien n'indique que ce fût la seule. D'ailleurs ces associations ne sont pas ouvertes seulement aux marchands, elles permettent certainement à ceux-ci de se protéger des risques dus à un commerce dangereux, mais elles sont accessibles à des frères pratiquant d'autres métiers (cette caractéristique de recrutement existera encore au XI^e^ siècle dans les Flandres). A la même époque le capitulaire de Carloman de 884 parle bien des groupes confraternels qui luttent contre les voleurs, mais rien n'établit que cette raison d'être fut l'unique base de l'association. Nous nous trouvons certainement plutôt en présence d'une activité nécessaire à laquelle se livre une confraternité née pour des motifs beaucoup plus nombreux et beaucoup plus profonds.

Cependant, ces deux exemples indiquent que le phénomène de cloisonnement et de spécialisation est une tendance constante tout au long de l'histoire des confréries. Mais nous espérons montrer qu'il se généralise au XIII^e^ siècle et qu'à partir du XIV^e^-début du XV^e^ siècle nous nous trouvons en face de groupements dont l'identité de nom avec ceux des siècles précédents peut couvrir en fait une grande différence de réalité sociologique. Ce phénomène, nous commencerons par l'appréhender de l'inté-

rieur seulement : il n'apparaîtra ici que dans les descriptions des activités de ces groupements. Nous analyserons ultérieurement les raisons externes de ce changement. Mais il est utile de signaler dès l'abord cette évolution car elle apparaîtra chaque fois que nous essaierons d'étudier une des attributions de la confrérie médiévale. Elle revêtira diverses formes, mais toujours, vers cette époque, sans qu'il soit bien entendu possible d'en déterminer la date exacte, nous assisterons à une transformation profonde et radicale de l'association elle-même ou de la forme de ses activités.

Cette évolution proviendra, d'une part, des modifications produites dans la nature religieuse de l'association et, d'autre part, de la pression des éléments extérieurs. Ce phénomène d'émiettement sera plus profond et plus rapide chaque fois que nous étudierons une activité en rapport étroit avec la vie économique, mais il sera sensible également dans d'autres domaines. Ce qui clôturera l'évolution de ce mécanisme, ce sera la façon même dont seront créées les confréries et leur hiérarchisation avec l'apparition d'organismes nouveaux entièrement créés par une volonté extérieure au groupement lui-même : les archiconfréries.

CHAPITRE PREMIER

L'ENTRAIDE ET LA CHARITE

Si le nouveau frère se liait à ses confrères et s'incorporait à ce groupe fortement uni qu'est la fraternité du Moyen Age, sa vie par la suite ne pouvait pas ne pas être marquée par de nombreux devoirs, et par une façon nouvelle d'envisager ses rapports sociaux, qu'il s'agisse d'ailleurs des rapports entre membres de la même association ou que tout au contraire il soit question des relations avec l'ensemble du corps social. Nous ne pensons pas d'ailleurs donner une description complète du domaine d'activité de ces associations. Nous ne pourrons parler que des obligations qui sont signalées dans les documents ou qui ont laissé des traces dans la vie sociale médiévale. Nous avons déjà indiqué que les statuts du début du Moyen Age n'apparaissaient jamais comme une nomenclature complète des devoirs et des droits des confrères et que, d'ailleurs, un grand nombre d'associations vivaient sans posséder de textes réglementaires; c'est donc en s'appuyant sur des renseignements épars dans un grand nombre de statuts qu'il sera possible de recréer tant bien que mal la vie de ces organisations.

Avant d'étudier quel a été le rôle de la confraternité dans la vie sociale de son époque, nous allons essayer de dégager les obligations qui réunissaient les confrères. Nous allons voir que pendant toute sa vie comme au moment de sa mort celui-ci était soutenu et aidé par un réconfort confraternel tant moral que matériel. Pour retracer l'évolution, et pour saisir la nature exacte d'un tel soutien, il va nous falloir remonter, comme précédemment pour la fête, aux premiers textes connus concernant les confréries. Nous avons déjà étudié[1] quelques exemples de solidarité fraternelle qui nous avaient permis de montrer l'absence de coupure entre les institutions païennes préexistantes et ces associations religieuses où se mêlaient et se combattaient les traces d'un paganisme encore vivace et les impératifs d'un christianisme qui n'avait pas encore rejeté les formes et les

1. Voir entre autres p. 25.

symboles des religions précédentes. Nous allons reprendre ces exemples en les rapprochant de textes pris à partir du x^e^ siècle pour montrer comment se sont modifiées les obligations fraternelles et surtout la façon dont elles ont perdu le caractère âpre et purement interne des premières institutions connues.

L'aide que les *congildones* accordent à leur frère est constante durant sa vie, mais n'est pas arrêtée, tout au contraire, par la mort. On dirait même que celle-ci resserre les liens confraternels. Nous avons déjà vu [1] comment les lois du roi Alfred, les guildes danoises, imposent à l'ensemble de la confrérie la participation à la vengeance privée mais que, sans doute sous l'influence du christianisme, les punitions infligées à un membre qui avait molesté un de ses frères n'étaient jamais corporelles. Les règlements confraternels prenaient dans ce cas une série de mesures allant de l'amende à l'expulsion, mais ne mentionnent jamais ni la peine de mort ni des sanctions de bastonnade ou autres. Ce caractère fortement germanique qui pouvait presque faire assimiler la guilde à une famille consensuelle, remplaçant la famille charnelle dans de nombreux cas, s'atténue : le dernier texte relatant une vengeance privée exercée par une guilde remonte à 1130 [2]. Mais si cette tradition cède le pas devant le changement des mœurs et sous la pression de l'Eglise, les autres devoirs d'assistance et d'entr'aide subsistent pendant toute la vie des confréries. C'est ainsi qu'un statut rédigé en 1307 [3] oblige les confrères de Sainte-Catherine de Norwich à porter leurs différends devant le tribunal de la guilde tout comme les premiers textes relatifs aux associations des VIII^e^ et IX^e^ siècles.

Il ne doit pas exister de dissensions à l'intérieur de la fraternité.

Des statuts français révèlent également ce même ordre de préoccupations. Il semble que, par leurs disputes, les frères aient compromis la validité même de leur association, et c'est alors à celle-ci qu'avant toute chose ils doivent réparation. Non seulement, comme dans le cas de Norwich, le différent doit être tranché par leurs propres congildones, mais encore ils doivent payer une amende à la guilde, même si les puissances publiques les ont déjà condamnés en vertu des lois de la cité dans laquelle ils vivent. Un texte pourtant tardif d'une confrérie de Saint-Michel de Béthune donne aux prévôts et mayeurs le droit de frapper

1. Voir p. 24 et p. 49.

2. WILDA, *op. cit.*, p. 71, raconte comment la guilde de Hezlagh Schleswig mit à mort Magnus, fils du roi de Danemark, Nicolas, pour venger la mort d'un des leurs. Ils le tuèrent et tous ceux de sa suite qui voulurent le défendre, et ceci en vertu de leur tradition demeurée très forte et très sévère.

3. TOULMIN-SMITH, *op. cit.*, p. 21.

les délinquants de telle peine et amende qui leur plaira « et ce sans préjudice aux amendes du Roy notre dit seigneur et d'icelle ville [1] ». Ce qui est d'ailleurs réprimé dans ce texte, ce ne sont pas seulement les coups et les violences mais les débats, « vilaines paroles, vilains serments », que des confrères peuvent avoir proférés l'un contre l'autre. D'une façon générale, ce texte englobe tous les cas où, par ses gestes ou son langage, un des associés transgresse le lien profond de confraternité liant les membres d'une même association. Il semble que, par là, la cohésion toute entière de la fraternité soit menacée, et que c'est à cette fraternité qu'il faut donner réparation sous forme d'amende ou de peine. Le texte de la confrérie de Saint-Jacques également à Béthune reprend à peu près les mêmes termes pour condamner toute mésentente parmi ses membres.

Cette confraternité dont on veille à conserver l'unité et dont on exclut tout heurt et tout ressentiment va soutenir ses membres leur vie durant. La lecture des statuts que nous avons pu consulter donne une énumération de cas nombreux où l'intervention confraternelle secourra un frère en détresse, mais il est fort possible que les cas signalés n'aient rien de limitatif. C'est tout au cours de son existence que le confrère devait pouvoir espérer l'aide de la fraternité et non point dans tel ou tel cas restreint.

C'est au sujet de la mort, des enterrements et des obligations créées par un décès que l'on trouve les textes les plus nombreux et les plus précis. La première mention des devoirs que l'ensemble des frères doit à un des leurs décédé se trouve dans les *Judicia civitatis Londoniae*. Ce recueil composé sur l'ordre du roi Athelstane (924-940) contient les ordonnances relatives aux différentes *gildships* de Londres. « Nous avons aussi ordonné en ce qui concerne tout homme qui a donné son « Wed » dans nos gildes, s'il meurt, que chaque confrère doit donner une belle miche pour son âme et chanter une cinquantaine de psaumes ou les chanter dans les trente jours. » Ce texte est repris dans les canons d'Edgard et son esprit restera vivant jusqu'à la fin du Moyen Age. Il est d'autant plus important qu'il succède immédiatement aux lois du roi Alfred et du roi Ina. Car nous avons vu que celles-ci [2] ne faisaient mention que d'obligations d'un type semblable à celui engendré par les liens familiaux germaniques. Il n'était dans ces textes question que des liens de solidarité et d'aide mutuelle à l'occasion du délit commis par un des frères ou perpétré contre lui. Les *Judicia civitatis Londoniae* représentent donc un des premiers textes réglementaires où sont mentionnés des devoirs d'entr'aide spirituelle et ceci à

1. Espinas, *op. cit.*, p. 231.
2. Voir p. 24 et 49.

l'occasion du décès d'un des *congildones*. Depuis cette période, à nul moment, la solidarité ne semblera jouer plus fortement qu'à la mort d'un des associés.

De nombreux statuts consacrent un de leurs paragraphes à l'obligation de rechercher le corps du trépassé si toutefois cette recherche n'excède pas des limites géographiques raisonnables. C'est ainsi que la guilde de Sainte-Catherine de Norwich demande que l'on reconduise le corps dans la cité, pourvu qu'il ne soit pas à plus de huit miles; cette distance est ramenée à sept pour les pelletiers de Norwich et au contraire portée à vingt miles par la guilde de la Sainte-Catherine de Lancaster. Dans le statut primitif de la confrérie de Notre-Dame des Ardents d'Arras, les confrères doivent aller chercher le corps d'un des leurs, s'il meurt dans un rayon de dix miles autour d'Arras [1]. Mais ce transport se fait avec un certain rituel; la guilde des tailleurs de Norwich indique que c'est l'Alderman, accompagné de quelques autres frères, qui doit aller chercher le mort avec la chandelle [2]. Pour la guilde de la Sainte-Trinité de Lancaster douze frères doivent accompagner le corps. D'une façon générale les coutumes confraternelles font donc un devoir aux membres d'une même confrérie de se porter assistance en cas de décès. Cette recherche du corps, presque toujours impérative, si toutefois elle n'excède pas les possibilités de transport, est même parfois prévue dans des cas de mort accidentelle où retrouver le cadavre doit pourtant présenter une certaine difficulté. La guilde de l'Assomption de Wyggenale [3] enjoint à ses membres de rechercher le corps de ceux d'entre eux qui sont morts sur l'eau. D'une façon générale, ce sont les deniers de la guilde qui paieront les frais de recherche et de transport. Le mort retrouvé et ramené dans la cité, la confraternité va commencer à lui rendre les devoirs religieux proprement dits. Mais il ne faudrait pas penser que le fait pour un frère de mourir très loin de sa ville d'origine délivre la fraternité à laquelle il appartenait de toute obligation. Au contraire, dans de nombreux statuts, ce cas est prévu et il est spécifié que les prières et les messes doivent également être dites si un de ses membres est enterré loin d'elle [4].

La veillée funèbre.

Il est cependant une habitude qui semble assez mystérieuse et dont il est difficile de savoir si elle est courante ou si, au contraire, elle n'est plus que rare et en quelque sorte seulement

1. Espinas, *op. cit.*, p. 54.
2. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 35 et 43.
3. Id., *ibid.*, p. 113.
4. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 113, 158, etc...

tolérée. Nous avons déjà vu comment un capitulaire d'Hincmar interdisait de porter des masques à l'occasion des cérémonies mortuaires [1] ; la guilde des Palmers de Ludlow [2] reprenait cette interdiction en spécifiant que cependant la garde du cadavre pouvait être autorisée si les gardiens s'engageaient à ne pas user de ce procédé païen. En rapprochant ce texte qui autorise la garde nocturne des corps d'un autre statut également de Ludlow qui, lui, exige une garde des confrères près du corps d'un des leurs pendant la nuit [3], il est permis de supposer que cette veillée était une habitude usitée au Moyen Age. Nous n'en avons pas trouvé de traces dans les statuts français consultés; il est possible que par son caractère même de cérémonie nocturne et par son contact direct avec un cadavre elle pouvait conduire à des pratiques considérées par l'Eglise avec défaveur. Ceci expliquerait que, si elle était tolérée, les confraternités ne l'exigeaient pas de leurs membres. Les deux textes anglais ci-dessus cités ont en commun cette particularité qu'ils excluent de la garde les consœurs du défunt à moins que celles-ci ne soient de sa proche famille.

Le rituel des enterrements.

Tout au contraire, l'obligation d'escorter le mort de sa maison à l'église, et de là au cimetière, se retrouve constamment avec cependant quelques variations dans les détails du cérémonial. Certains textes indiquent que les membres de la « frairie » doivent assister leur frère depuis le départ de son domicile jusqu'au moment où son cadavre est recouvert de terre; d'autres au contraire semblent indiquer que la présence des frères n'était requise qu'à partir de l'arrivée à l'église, mais ce ne sont sans doute là que des différences dues à des coutumes locales. La confrérie des Barbiers d'Arras dans un texte de 1248 [4] réclame simplement la présence au moment où le corps est porté dans la fosse; encore semble-t-il que cette obligation ne touche que les dirigeants. Mais ceux-ci doivent rester présents tant que les *pêles* ne sont pas jetées sur le corps, à peine de quatre deniers de forfait payables à la confraternité. La confrérie de Notre-Dame des Jardins de Saint-Waast reprend à peu près les mêmes obligations et ne demande également que la présence des dignitaires de l'association [5]. La confrérie des Ardents est plus exigeante [6]. Ici ce sont tous les frères qui doivent être présents au

1. Voir p. 73.
2. Toulmin-Smith, p. 194, déjà cité p 000.
3. *Ibid.*, p. 217.
4. Espinas, *op. cit.*, p. 21.
5. Id., *ibid.*, p. 29.
6. Id., *ibid.*, p. 56.

moment où le corps est « jeté hors de la maison ». Les frères absents paieront une amende de huit deniers, les *mayeurs* verront leur punition doublée et donneront seize deniers. Un règlement tardif accordé en 1487 à la confrérie des Couvreurs de tuiles de la ville d'Arras, exige de tous les confrères leur présence à l'enterrement d'un des leurs à peine de quatre deniers d'amende.

Cette dernière étape terrestre du frère et de la sœur s'entourait d'un cérémonial dont nous trouvons des traces éparses dans différents statuts. Les *congildones* de la Résurrection de Notre-Seigneur à Lincoln accompagnaient le corps de leur frère avec des torches qu'ils éteignaient en arrivant à l'église et rallumaient ensuite. Pour la guilde des Forgerons de Chesterfield, le nombre des frères devant escorter le défunt était différent suivant qu'il s'agissait d'un frère ou d'un fils de frère [1]. Dans de très nombreux statuts il est recommandé de sonner les cloches pour indiquer le trépas d'un membre de la fraternité. Dans un texte pourtant tardif de la confrérie de Sainte-Catherine à Stamford [2], il est recommandé aux participants d'avoir avec eux du pain et du fromage, de les manger et de boire avec les sonneurs et les clercs après le service des morts. On ne peut voir ici qu'une de ces coutumes dont nous avons déjà maintes fois signalé la présence. Par ce repas rituel, les vivants tentent sans doute une dernière fois de communiquer avec celui d'entre eux qui vient de mourir. D'autres habitudes ont une signification plus obscure. L'enterrement le plus curieux est certainement celui rapporté par M. Coornaert au sujet des Crieurs de vin de Paris [3]. Il le cite d'ailleurs pour montrer combien dans la plupart des cas les corporations recèlent des usages bien antérieurs à leur apparition et qui leur ont été transmis par le canal des confréries. « Les crieurs de vin de Paris, revêtus de leur robe de confrérie, agitaient tout au long du chemin une clochette que chacun d'eux tenait à la main; près du cercueil deux d'entre eux munis, l'un d'un broc, l'autre d'un hanap, distribuaient du vin aux porteurs; à chaque carrefour pendant que le cercueil était posé sur des trétaux, ils en offraient à tous les assistants. » D. Coornaert ajoute : « La célébration des enterrements était une tradition aussi lointaine, aussi fondamentale que la *potatio*. » Une des habitudes les plus fréquemment mentionnées et qui doit leur être tout à fait naturelle, est l'obligation pour les frères de se revêtir de leur livrée et de leur caperon pour suivre l'enterrement d'un des leurs. La guilde des marins de Lynn l'exige de

1. Toulmin-Smith, p. 169.
2. *Ibid.*, p. 190.
3. Coornaert, *Les Corporations*, p. 228.

ses membres sous peine d'amende[1]. La confrérie de Saint-Jacques de Béthune demande seulement le *caperon*; il est vrai que ce texte est de 1439[2] et que sa date tardive explique qu'il ne soit plus fait mention ici de la livrée dans son intégrité. Le frère une fois enterré sera encore l'objet de la sollicitude de ses confrères. Périodiquement, à l'occasion des principales fêtes religieuses, il sera dit pour lui des messes de *requiem* et des *obit*. Quelquefois d'ailleurs, dans un élan de charité qui dépasse le cadre de la solidarité confraternelle, les messes seront dites pour les trépassés d'une façon générale. La confrérie des arbalétriers de la ville d'Arras dans un texte de 1396[3] exige que les frères fassent dire à ses frais « une vigile et une messe de *requiem* le jour des obsèques du trépassé », alors que la fraternité de Saint-Waast indique plus généreusement qu'il sera dit des messes de *requiem* pour les trépassés chacune « des cinq nuits Notre-Dame Saincte Marie ».

L'aide en justice.

Mais la sollicitude confraternelle ne jouait pas exclusivement à la mort d'un des frères, elle le secourait dans la mesure du possible tout au long de sa vie terrestre, en particulier elle l'aidait lorsqu'il avait à comparaître en justice. On peut retrouver au sujet de ce secours la double influence déjà mainte fois signalée et due aux origines multiples du mouvement associatif du Moyen Age. Dans certaines guildes l'aide est accordée inconditionnellement même s'il s'agit de défendre le frère devant les tribunaux civils; dans d'autres cas ce secours particulier n'est donné que si le membre ainsi menacé est jugé être dans son bon droit. L'état d'esprit s'est éloigné de celui manifesté dans la guilde d'Odense[4]. En effet, dans cette dernière, la fuite d'un des membres coupable d'un meurtre était facilité par ses confrères, ce qui indiquait une grande similitude avec les liens d'assistance existant à l'intérieur de la famille germanique. Ce n'était là qu'un cas extrême, révélateur des origines de la fraternité médiévale, mais dont l'esprit s'était déjà adouci dans les statuts du x[e] siècle des guildes de Cambridge et d'Exeter dont nous avons déjà parlé[5]. La vengeance et l'aide étaient encore au nombre des devoirs confraternels, mais subordonnés à la bonne foi du délinquant. L'entr'aide ne joue plus d'une

1. Toulmin-Smith, p. 569.
2. Espinas, *op. cit.*, p. 195.
3. Id., *ibid.*, p. 110.
4. Voir p. 24.
5. Voir p. 27 et 28.

façon automatique, ce qui revient à dire que la force unissant les membres s'est atténuée.

Dans l'appréciation des devoirs entrent des éléments extérieurs qui introduisent un sens de relativité dans les rapports existant entre les frères. Nous assistons ici à un double mouvement, dû à la transformation de la société et à l'influence du christianisme. En effet, si celui-ci a introduit une idée de responsabilité morale qui rend légitime de laisser le frère supporter les conséquences de ses actes jugés mauvais, la fraternité ne pouvait peut-être également plus affronter aveuglément les lois de la cité à l'intérieur de laquelle elle vivait. La guilde de Garlekith à Londres [1] dans un règlement de 1375 prescrit une aide au frère emprisonné, mais seulement si la peine a été prononcée à tort. Cette clause implique également que la confraternité reconnaît d'autres critères du bien et du mal que ceux énoncés par les tribunaux et qu'ainsi leur sentense n'est pas encore entourée, comme de nos jours, d'une auréole d'infaillibilité. Ce ne sont pas eux qui désignent obligatoirement le bien et le mal, c'est la fraternité qui se réserve de juger de cette notion. Cette même obligation se retrouve dans un texte d'une date très rapprochée établissant les droits et devoirs des *congildones* de la guilde des Pelletiers de Norwich [2]. Une guilde de Ludlow [3], non seulement s'oblige à agir en justice pour faire relâcher un frère, mais défend tout homme qu'elle estime injustement poursuivi dans sa personne ou dans ses biens. Cet appui donné à un étranger à la guilde montre comment peu à peu l'entr'aide cède à un sentiment de fraternité plus général et se transforme en charité. Mais il semble bien que celle-ci ne sera jamais une règle générale et absolue; les frères seront tenus à tel devoir de charité, mais dans des cas restreints et souvent à l'occasion d'un acte de solidarité interne auquel les pouvoirs ecclésiastiques devaient tenter de donner une portée plus générale. De toutes façons, cette obligation d'assister des tiers n'apparaît que dans les textes tardifs. Primitivement la sollicitude confraternelle était purement intérieure à la guilde.

Certains textes prévoient une aide d'ailleurs variable pour permettre aux jeunes de trouver du travail quel que soit leur sexe ; c'est le cas des fraternités de Saint-Fabien et de Saint-Sébastien à Londres [4] et de celle de la Vierge Marie à Hull [5] où l'on donne dix shillings par an aux jeunes afin de leur permettre de s'installer, La fraternité de Ludlow dote les filles de la

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 5.
2. Id., *ibid.*, p. 31.
3. Id., *ibid.*, p. 193.
4. Id., *ibid.*, p. 9.
5. Id., *ibid.*, p. 156.

guilde, soit qu'elles veuillent se marier, soit qu'elles désirent entrer au couvent. Les frères âgés ou malades reçoivent également un secours de leur fraternité : celui de la guilde de Garlekith à Londres — déjà citée — est hebdomadaire. La confrérie des Couvreurs de tuiles d'Arras [1] prévoit elle aussi une aide aux confrères pauvres, mais celle-ci est un peu tardive puisqu'elle ne joue que pour couvrir les frais de son enterrement ! La guilde de Saint-Jacques de Béthune prévoit au contraire un soutien plus efficace. Si un de ses membres tombe en pauvreté ou ne peut plus gagner son pain par maladie ou par impotence, chaque membre de la fraternité doit lui donner un denier par semaine. La confrérie des Tailleurs de pierre de Béthune [2] exige seulement un appui hebdomadaire d'un sou. Celle des Cordiers de la même ville ne prévoit comme la confrérie des Couvreurs d'Arras que l'aide tardive apportée au malade au moment de son enterrement.

L'aide aux pèlerins.

Les devoirs confraternels vont également faciliter au membre de la guilde sa vie chrétienne proprement dite en lui assurant la possibilité d'accomplir des pèlerinages. Des clauses relatives à ces voyages religieux se trouvent surtout dans les statuts anglais : les principaux pèlerinages prévus sont ceux de Saint-Jacques de Compostelle, de Rome et de la Terre-Sainte. Le secours apporté aux pèlerins est d'ailleurs très variable. Certains statuts mentionnent seulement une remise des cotisations dues à la guilde pendant la période où le frère est absent. C'est le cas de la guilde de la Sainte Vierge de Hull [3] alors que celle de Saint-Bénédict de Lincoln [4] oblige chaque frère ou sœur à participer aux frais du voyage de celui d'entre eux qui part pour les lieux saints. La contribution habituelle est de un penny pour Saint-Jacques de Compostelle et Rome, à moins, ajoute le texte, que le pèlerin n'en désire davantage. De plus, le pèlerin est accompagné par la totalité de la guilde jusqu'aux limites de la ville à son départ et la fraternité va également le quérir aux portes de la ville lorsqu'elle est informée de son retour. Une autre guilde envoyait même chaque année un pèlerinage à Canterburry. Dans un statut français une aide de caractère strictement religieux est également accordée à un des membres : il s'agit de faire lever à sa mort la sentence d'excommunication qui le

1. Espinas, *op. cit.*, p. 133.
2. Id, *ibid.*, p. 199.
3. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 127.
4. Id, *ibid.*, p. 172.

frappe. Un règlement confraternel des Couvreurs de tuiles d'Arras rédigé en 1487, mais renouvelant une organisation plus ancienne, enjoint à la guilde de faire suspendre le décret d'excommunication à moins que les frais de cette tentative soient supérieurs à vingt sols [1].

Ainsi, qu'il s'agisse de sa vie matérielle, de sa vie spirituelle, d'une aide de son vivant ou d'un appui après sa mort, le frère pouvait espérer que sa guilde lui viendrait efficacement en aide dans un grand nombre de cas dont nous venons de relever ceux qui sont le plus fréquemment cités. Mais ces exemples ne sont donnés par les statuts que parce qu'ils sont d'un usage courant et sont parmi les plus importants. Un exemple emprunté à une guilde de Kyllyngholm dont les statuts sont rédigés en français montre que la sollicitude de la guilde était agissante dans les plus petits détails. En effet, l'aide est ici prévue pour un frère qui aurait perdu une bête en la conduisant au marché [2]. Il est ainsi fort possible de supposer que les moindres incidents de la vie n'étaient pas prévus dans chaque statut mais donnaient cependant lieu à une intervention confraternelle.

Les modifications subies par l'esprit d'entr'aide.

Nous avons vu cette solidarité évoluer depuis les premiers textes réglementaires connus. Dans l'introduction nous avons essayé de montrer comment les liens d'entr'aide étaient en quelque sorte copiés sur ceux existant à l'intérieur de la famille germanique, puisque les frères se devaient mutuellement la vengeance et que la fraternité remplaçait la famille, soit pour payer la composition, soit au contraire pour la recevoir. Ces devoirs se sont assouplis sous la pression des événements extérieurs, tant laïques que religieux; si l'aide dans toutes les circonstances de la vie et de la mort existe également à l'intérieur de la famille germanique et dans la guilde médiévale, les éléments spécifiquement païens disparaissent rapidement au cours du Moyen Age. En ceci la tradition a été moins longtemps conservée que pour les différentes techniques de création de l'association dont nous avons essayé de montrer la continuité durant toute cette période.

Primitivement l'aide est réservée exclusivement aux membres de l'association. C'est leur appartenance à celle-ci qui leur procure en contrepartie des avantages d'ordre pécuniaire ou matériel qui sont la conséquence de leur introduction dans cette société religieuse restreinte. Mais peu à peu cette notion de solidarité a évolué vers une idée de bienfaisance, c'est-à-dire

1. Espinas, *op. cit.*, p. 133.
2. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 185.

d'aide qui ne soit plus réservée au groupe restreint des confrères, mais qui soit destinée aux hommes en général, dans la mesure où ils sont souffrants ou ont besoin de secours. C'est dire que la pratique de ce devoir, par le caractère anonyme qu'elle prend, sanctionne une évolution importante. Celle-ci s'explique par la conjonction de deux phénomènes qui, bien que totalement différents, devaient dans les faits tendre vers le même résultat.

Dans la mesure où les guildes sont en partie héritières des traditions germaniques et où elles consacrent une fraternité artificielle, l'apparition de cette obligation aux bonnes œuvres sanctionne très certainement un recul des survivances païennes et de leur expression collective. Mais l'apparition de ces pratiques vertueuses s'explique également par l'évolution théologique du Moyen Age et atteste l'influence des docteurs de l'Eglise sur la pensée de leurs contemporains et sur leur comportement. Dans la mesure où ils insistaient sur l'idée de mérite les associations chrétiennes étaient orientées par là même vers des pratiques charitables nombreuses et non limitées. En effet, si pour les théologiens de l'époque, mérite et grâce devaient être indissolublement mêlés, la grâce ne pouvait guère s'incarner sociologiquement alors que la notion d'œuvres répondait — en partie du moins — sur le plan social à l'obligation pour l'homme, d'effectuer « une série d'actes appelés mérites » lui permettant d'espérer la félicité éternelle.

Ces deux phénomènes ne pouvaient que faire éclater le cadre étroit et profondément personnalisé dans lequel s'exerçait l'entr'aide confraternelle. Mais ce n'est qu'à la fin du Moyen Age que nous trouverons des charités dont le but essentiel sera la pratique des bonnes œuvres.

En France et surtout en Angleterre, les deux concepts de bienfaisance et d'entr'aide restent le plus souvent étroitement mêlés. Ce qui le montre bien, c'est que très souvent la première se manifeste comme un phénomène secondaire déclenché par une aide d'ordre exclusivement interne. C'est ainsi que la guilde des Tylers de Lincoln, reprenant une habitude que l'on rencontre très fréquemment dans les documents statutaires, distribue de la bière aux pauvres le jour de la fête. Cet exemple montre bien l'état charnière que représentent les guildes, puisque lors du « grand jour » une distribution est faite aux pauvres en même temps que se pratique l'usage de la boisson dont nous avons essayé de dégager toute la signification. De la même façon, dans la plupart des textes concernant l'enterrement d'un des frères, il est prescrit de distribuer des aumônes aux pauvres. Il est vrai que dans ces deux derniers cas le caractère externe n'est pas encore nettement dégagé, car ces dons quels qu'ils soient, s'ils doivent aider un pauvre, sont également un moyen de le faire participer à la cérémonie qui se déroule. Mais il est

des textes où la bienfaisance se présente absolument séparée de l'entr'aide. Ainsi la guilde de Sainte-Hélène de Beverley[1] dans un texte de 1378 contraint l'*alderman* et les *stewarts* de s'occuper de plusieurs pauvres alités et de pourvoir le cas échéant aux frais de leur enterrement. La guilde marchande de Conventry[2] doit faire vivre trente et un hommes ou femmes incapables de travailler. La confrérie de Notre-Dame des Ardents possède un hôpital puisque la comtesse Mahaut lui donne à cet effet une rente perpétuelle en l'année 1300[3]. La charité de Saint-Eloi de Béthune doit assurer la vie de douze pauvres[4]. Mais nulle part l'aide des confréries à leurs concitoyens ne semble avoir atteint l'ampleur qu'elle avait en Italie. Monti rapporte que la seule compagnie de Saint-Michel de Florence distribua en l'année 1339, 10 000 deniers. Dans le seul mois d'avril 1348 la même fraternité distribua 3 200 livres : cinq par pauvre, dix par femme accouchée, vingt par incarcéré. Mais l'effort confraternel ne se limitait pas exclusivement aux aumônes. Comme les frères cherchaient à se faciliter l'accomplissement des devoirs religieux, notamment par l'aide aux pèlerins, certaines confréries venaient au secours de ceux-ci lorsqu'ils traversaient leur ville. La guilde marchande de Coventry[5] possédait une maison avec trente lits pour loger les pauvres qui traversaient la région à l'occasion d'un pèlerinage. Elle entretenait dans cette maison une sorte d'intendant qui la dirigeait et une femme chargée de laver les pieds des pèlerins.

Mais cette aide distribuée ainsi aux étrangers à la confrérie n'est pas une pratique courante. Elle semble même devenir l'apanage de fraternités dont l'activité toute entière se consacrera alors aux œuvres charitables. Le sens de l'entr'aide confraternelle n'est pas une aide extérieure, mais une solidarité et un secours interne qui ne sortent pas du cercle de la fraternité; c'est entre frères que les membres de ces groupements se soutiennent et facilitent certains moments de leur existence.

1. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 148.
2. Id., *ibid.*, p. 231.
3. Espinas, *op. cit.*, p. 86.
4. Id., *ibid.*, p. 163.
5. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 231.

CHAPITRE II

LA CONFRERIE ET LA VIE SOCIALE ET CULTURELLE

Nous venons aussi de voir comment le fait d'appartenir à une fraternité unissait les membres par une multitude de liens pendant leur vie et même après leur mort. Si les œuvres charitables montrent l'influence grandissante de l'Eglise à l'intérieur de ces associations, elles montrent aussi que ces rassemblements souvent très importants numériquement avaient une très grande place dans la vie sociale de leur époque. Le fait d'entretenir des hôpitaux, de distribuer des aumônes aussi libéralement que le faisait la confraternité de Saint-Michel dont nous avons parlé plus haut, laisse déjà supposer que l'influence du mouvement confraternel était importante à l'intérieur de la cité.

Les confraternités médiévales, assumant la charge totale de la vie spirituelle de leurs membres, se souciaient également de chacune de leurs préoccupations profanes. Plus exactement, comme nous l'avons déjà fait remarquer, les actes de la vie courante de cette époque n'avaient pas encore été séparés par la division fondamentale entre actes religieux et actes profanes. C'était en tant que groupement religieux que la confrérie s'occupait de l'organisation du travail, du théâtre, et c'était par la médiation d'associations de ce type que les artisans médiévaux structuraient leur activité. Nous allons rapidement donner un aperçu des différents secteurs de la vie sociale où nous avons pu relever l'influence directe des confréries. Mais nous n'entendons pas parler ici du rôle qu'elles ont joué directement au contact des institutions juridiques et politiques, nous réservons cette étude pour la troisième partie de cet exposé. Il aurait été possible d'étudier ici les rapports du travail et de la fraternité, car ce travail est scandé de rites et de pratiques religieuses; mais son organisation étant en rapport trop étroit avec les institutions médiévales, il nous semble préférable de différer cette étude. Nous voulons simplement citer quelques faits qui montrent comment la vie confraternelle faisait un tout fortement uni. Vouloir séparer les différentes activités est nécessaire pour la compréhension du phénomène, mais présente cependant un

caractère très artificiel. Ce cloisonnement ainsi apporté dans l'étude d'un comportement qui participe au contraire à une profonde unité ne doit pas faire oublier comment les manifestations confraternelles profanes naissent toutes du caractère religieux de l'association et en découlent toutes au même titre. Ainsi la vie du travailleur médiéval était entourée, protégée et réglementée par des organisations confraternelles, ce qui n'est qu'un aspect de plus du caractère religieux de celles-ci. Le travailleur à son établi ne se différencie pas aux yeux des contemporains du travailleur se rendant à l'église aux jours des fêtes chrétiennes. La confraternité accordera la même attention à ses membres, qu'ils soient en train d'accomplir une fonction de leur vie sociale ou qu'ils participent à un service divin. Un trait qui marque jusqu'au début des temps modernes les correspondances profondes qui existaient entre le métier et la vie religieuse, c'est l'habitude de déposer, en quelque sorte de consacrer, le premier travail effectué par un artisan. Il faut peut-être voir dans cette coutume la reprise de tradiitons qui veulent le sacrifice de tout début de série : le premier né d'un troupeau, le premier objet fabriqué n'appartiennent pas aux hommes, mais aux divinités. Il aurait donc été possible d'examiner ici au même titre que l'entr'aide l'importance des corporations et des compagnonnages — qu'il nous faudra distinguer des premières — dans la vie laborieuse du Moyen Age. Mais ces organisations révèlent une telle influence sur les structures politiques de l'époque qu'il nous a semblé plus légitime de réserver leur étude pour la troisième partie.

Délaissant ainsi momentanément les rapports de l'organisation confraternelle et d umétier, nous allons rapidement examiner les activités des confrères qui les faisaient participer à la vie sociale de leur temps, sans toutefois les inscrire profondément dans l'organisation politique et juridique. Il semble bien qu'il n'y ait pas un secteur de la vie sociale médiévale qui n'ait subi l'influence des fraternités. En tout premier lieu, leur existence permit souvent la création des villes. Nous ne pensons pas ici à l'organisation politique de la ville, mais simplement à l'agglomération d'individus dans un espace restreint; or de nombreux textes tendent à montrer que très souvent une ville s'est créée autour d'une fraternité. En effet, celle-ci se réunissait à jour fixe en un certain point, qui était souvent en même temps le lieu d'un marché temporaire; il lui arrivait même de construire là une *gildhall,* une maison de la guilde. Peu à peu, autour de cette maison de réunion, la ville elle-même s'organisait. Ce phénomène, qui a surtout existé dans le Nord de l'Europe devait être assez évident pour les contemporains, car Olaf Kivre, fondateur de Bergen et de beaucoup d'autres villes danoises, provoqua l'édification de Tröndjem en facilitant à la

guilde locale la construction de sa maison [1]. Certains empereurs d'Allemagne, comme Henri Ier, n'agirent pas autrement. En effet, cette *gildhall* servait à de nombreux usages et ne pouvait que provoquer la formation d'une agglomération. En tout premier lieu la fraternité l'utilisait pour ses réunions et pour la tenue de ses fêtes, mais elle pouvait à l'occasion servir de marché, et c'était souvent à l'intérieur de son enceinte qu'avaient lieu les foires saisonnières de l'époque. A Novgorod, une confrérie élève une église en l'honneur de saint Pierre, et celle-ci devient rapidement le centre de l'activité commerciale, entraînant l'établissement de la ville proprement dite [2]. D'ailleurs l'importance sociale de la maison de la guilde était très grande à cette époque. Elle formait parfois une véritable enclave juridique dans la ville puisque en 1151 le comte Thierry d'Alsace déclare la *gildhalle* de Saint-Omer un asile inviolable même à sa justice.

Si la création d'une fraternité locale aidait aussi à la naissance d'une cité, son rôle se poursuivait pendant toute la vie de celle-ci. Seules des indications fragmentaires permettent d'entrevoir le rôle des confréries dans la vie médiévale, mais montrent cependant que leurs activités étaient multiples et importantes. Parfois la fraternité s'occupe de l'entretien des chemins, des ponts : c'est le cas de la confrérie des Frères du Pont, dont l'organisation est terminée en 1190 et qui s'occupe de l'entretien des ponts bâtis sur le Rhône à Lyon [3]. La guilde de l'Assomption de Stratford s'occupait également des ponts bâtis dans cette ville [4]. C'est également le rôle de la guilde de Saint-Nicolas à Worcester [5], alors que celle de Hatfield Brodoke à Exeter s'occupait surtout des chemins et routes aboutissant à la dite ville. D'autres fraternités ont à charge de réparer les églises et de les pourvoir en habits, ornements et livres qui leur sont utiles : c'est le rôle de la guilde de Pampersworth de Luvafham Bulleck et Saint-Andrew.

La chandelle.

Le rôle des confréries semble particulièrement important en ce qui concerne l'éclairage même des églises. Très souvent elles possèdent une chandelle qui leur servira à relever le faste des cérémonies liturgiques. Cette contribution à la magnificence du culte semblait si importante que le nom de Chandelle désigne parfois l'association elle-même, alors que les chefs de ce corps

1. Brentano, *op. cit.*, p. 80.
2. Moke, *op. cit.*, p. 91.
3. Kleinclauz, *Histoire de Lyon*, p. 141.
4. Westlake, *The Parish gilds of medieval England.*
5. Toulmin-Smith, *op. cit.*, p. 205.

sont appelés les gouverneurs de la chandelle. Cette habitude se retrouve, comme toutes celles que nous avons déjà rencontrées, dans toutes les régions où s'est développé le mouvement confraternel. En Italie, l'emploi du luminaire semble très en vogue, et en Angleterre de nombreux textes signalent l'obligation de conserver une chandelle qui devra brûler aux offices divins et aux enterrements.

Mais M. Espinas apporte des renseignements très importants sur l'époque où se généralise cette appellation et où l'emploi de ce luminaire devient courant. Rien n'empêche de supposer que les confrères aient toujours cherché à relever l'éclat de leurs cérémonies par la lueur des torches et des cierges. Mais les textes donnant les détails les plus précis et les plus abondants sont tardifs; ils sont tous datés au moins de la fin du XIV^e^ siècle et la plupart ont été rédigés au XV^e^. La couleur des chandelles est parfois réglementée — celle des tisserands de Saint-Omer est verte [1]. Leur poids est souvent rigoureusement indiqué. Leur utilisation s'ordonne autour de la fête du Saint-Sacrement. Evidemment, elles doivent aussi, selon certains statuts, brûler pendant la messe, mais leur principal emploi se situe lors de la procession de la Fête-Dieu. M. Espinas insiste sur le caractère officiel de celle-ci. Elle est pour lui une « institution religieuse laïque [2]. Nous avons déjà vu que les défilés confraternels furent canalisés vers cette cérémonie et, pour cet auteur, l'importance donnée alors au luminaire n'est que la conséquence du caractère obligatoire de cet hommage à l'Eucharistie. Il insiste sur le caractère de symbole de la « Candeille » : c'est autour de celle-ci que se rassemblent les métiers dont la participation à la procession du Saint-Sacrement est obligatoire. Il est très révélateur de voir des associations, dont nous avons montré la profonde vitalité pendant tout le début du Moyen Age, assurer ici leur cohésion par l'intermédiaire d'un symbole. La chandelle est devenue un moyen par lequel s'affirme la cohésion du groupe et sa signification à l'intérieur des associations a donc profondément évolué. Elle indique bien la transformation profonde subie par ces groupements. Soumis de plus en plus étroitement à des règlement et à des obligations extérieures ils ont perdu leur force interne de cohésion. Une telle évolution conduit un objet secondaire, dont le rôle devait être au début surtout ornemental, à devenir le pivot autour duquel s'organise l'association. Si l'utilisation du luminaire révèle ce changement de structure, il indique cependant que la fraternité médiévale s'occupait des moindres détails de la vie de l'époque. Qu'il s'agisse des églises, des ponts, du métier, de la charité, elles sont partout présentes.

1. Espinas, *op. cit.*, t. II, p. 1146.
2. Espinas, *op. cit.*, t. II, p. 1035.

Les écoles.

Certaines guildes semblent même avoir possédé des écoles. ou tout au moins avoir payé des maîtres. La guilde des Palmers de Ludlow rétribue un maître ainsi que la guilde de Saint-Nicolas de Worcester[1]. Celle-ci lui octroie dix livres pour qu'il assure l'enseignement de la grammaire. Les cours ont d'ailleurs lieu dans la maison commune de la fraternité. Une guilde de Stratford-Upon-Avon entretient également un professeur de grammaire. La guilde des Kalendes de Bristol[2] assure l'existence d'une école dont le but est d'ailleurs différent puisqu'il s'agit d'élever et de convertir les israëlites.

Les fraternités marquèrent aussi profondément l'architecture de leur époque. En effet, ce sont des groupements de travailleurs qui se virent confier la charge d'élever et de décorer les cathédrales. Les renseignements recueillis sur les compagnonnages[3] indiquent que la plupart des chapiteaux furent sculptés sous leur inspiration et répondaient essentiellement à leurs préoccupations compagnonniques.

Les confréries emploient la langue populaire.

Le mouvement confraternel eut également une grande importance dans un secteur de la vie publique que l'on pourrait qualifier de culturel. La plupart des auteurs s'accordent à reconnaître que les statuts confraternels ont eu une influence sur l'emploi de la langue populaire au détriment du latin. Lucy Toulmin-Smith indique que la plupart des vieux statuts concernant la Grande-Bretagne sont écrits soit en français, soit en vieil anglais. Monti relève également cette importance donnée à la langue du peuple, utilisée dans les statuts et dans la participation des confréries à l'office religieux. C'est en effet sous leur influence[4] que certaines prières et certains hymnes ne sont plus dits ou chantés en latin. Les sermons qui sont faits dans l'intérieur des confréries italiennes sont également prononcés en italien dans une forme rhétorique. Cette introduction de la langue vulgaire au cours des cérémonies religieuses est évidemment liée au progrès de l'hérésie catharre dans le Sud de la France et dans le Nord de l'Italie. Monti rappelle que c'est à cette période que furent créées des confréries dont le seul but était de traduire les hymnes latins en *laudes* chantés en langue

1. Toulmin-Smith, p. 196, 202.
2. *Ibid.*, p. 188.
3. Voir p. 151.
4. Monti, *Le Confraternite medievali del'alta e media Italia*, p. 93.

vulgaire. Gerardo Potachio avait déjà donné l'exemple en transposant les proverbes de Salomon « à l'usage des gens qui ne connaissent pas le latin ». Si bien que les cérémonies liturgiques qui ont lîeu dans le sein des confréries sont scindées en deux parties : celle qui a strictement trait à l'office ecclésiastique et qui demeure en latin, et le reste de l'office dit en langue vulgaire. Ceci a lieu plus particulièrement à la réception des nouveaux membres et aux funérailles des confrères.

Le laude.

Mais une des influences les plus directes exercées par les confréries fut certainement celle qui est due à leur habitude de chanter des laudes. A partir de Grégoire le Grand, le chant, pendant les offices, est réservé à des clercs, en général mineurs, et aux sous-diacres. Un texte de Léon IV prohibe même les chants et les chœurs de femmes dans les églises et sous leurs porches, ce qui tend à montrer que les laïcs avaient continué de s'associer aux chœurs ecclésiastiques longtemps après l'intervention de Grégoire Ier. D'ailleurs, prohibés pendant les offices religieux, l'usage de ces rythmes n'en gardait pas moins une grande vogue parmi les laïcs. C'est ainsi qu'il existe de très nombreux hymnes médiévaux, dont les plus beaux, selon Monti, ont été créés par Jocopone de Todi. Nous avons vu par ailleurs que les confréries avaient utilisé ces moyens d'expression que sont les chants et la musique en dehors de toute intervention ecclésiastique. Les défilés se faisaient au son des trompes et des cymbales. L'attrait de ces chants et de cette musique religieuse sur l'esprit des confrères était donc certainement double. Il provenait d'une part de la participation au culte et aux cérémonies chrétiennes et, d'autre part, il découlait des usages traditionnels utilisés pendant la durée de la fête. L'emploi de ces chants semble gagner en importance à la fin du XIIIe et du XIVe siècles, sans toutefois faire apparaître des confréries ayant une activité exclusivement musicale. Ouin-Lacroix cite cependant une fraternité fondée par les chantres symphonistes de Rouen et placée sous le patronage de sainte Cécile, mais il est difficile de dégager la formation exacte de cette association. Les chanteurs se sont-ils groupés dans une confraternité *a posteriori* ou, au contraire, s'agit-il d'une ancienne confrérie dont le rôle s'est peu à peu restreint au seul domaine musical, Il est difficile de le dire d'après les documents qui la concernent. C'est en Italie que l'activité musicale confraternelle semble avoir atteint le maximum d'expansion. Venir chanter le *laude* passe au rang des devoirs confraternels, et l'omission de cette obligation entraîne un certain nombre de sanctions. La confrérie de Saint-Egidio de Florence doit venir chanter le *laude* à Saint-Gilio. Un texte

de 1278 frappe les récalcitrants de l'obligation de dire trois *Pater* et un *Ave*. Une fraternité de Florence possède même un gouverneur du *laude* qui doit enseigner aux frères à chanter correctement. Les renseignements relatifs à la technique même de ces chants sont rares. Il semble que le chant s'établissait sous forme d'un dialogue entre un récitant principal et le chœur des confrères qui reprenait certains couplets. Monti oppose son écriture à celle du contrepoint : il serait « une mélodie avec harmonisation vocale ». La compagnie de Sainte-Croix venait chanter en l'église Saint-Augustin de Sienne un *laude* remémorant la Passion du Christ. Un texte de 1312 relatif à la confrérie de la Vierge Marie de Pise prescrivait à ses membres de venir chanter en l'église Sainte-Catherine. Le *laude* est également chanté en plein air, sans doute au cours de processions, mais il est absolument interdit de le chanter de nuit ou auprès des monastères.

Les disciplinaires utilisèrent également la musique et les chants au cours des séances de flagellation. Un texte de 1295 est formel à cet égard; les frères doivent se flageller, puis chanter, puis se flageller de nouveau pour montrer, ajoute le texte, que la douleur ne les empêche pas de chanter les louanges du Seigneur. Mais ici, nous sommes certainement plus près du sens contenu dans l'emploi de la musique pendant la fête. La musique et l'usage de résonances sonores ont de tout temps été associés aux manipulations du sacré. Les pratiques mystiques dérivant de la fête comportent ainsi l'emploi de tous les moyens aptes à renforcer le caractère de paroxysme des instants retranché de la vie normale.

Le mouvement confraternel est lié à l'histoire théâtrale.

Par la musique et le chant pratiqués dans certaines confréries, celles-ci influèrent donc certainement tant sur la langue et la poésie de l'époque que sur les techniques musicales. Mais le domaine culturel où l'apport confraternel est le plus important est sans conteste celui du théâtre. L'union entre le théâtre et la fraternité fut en effet pendant très longtemps étroite et constante.

Le théâtre médiéval est traditionnellement divisé en deux branches parallèles, mais de nature différente : le drame sacré également désigné par le mot de *mystère*, ou de *devozzioni* en Italie, et la comédie qu'il serait peut-être plus juste de dénommer drame burlesque comportant les soties, les farces, etc. A la fin du Moyen Age la division est nette : le drame liturgique est organisé par des confréries pieuses, souvent vouées à la Vierge Marie, et la farce est le monopole de fraternités plus fantasques, en apparence moins proches de l'Eglise, dont les

plus connues sont les différentes basoches, les Enfants sans souci, l'Empire de Galilée, les Cornards de Rouen, etc. Mais un examen des réactions de l'Eglise à l'égard des représentations des mystères montre que leur crédit, pour être meilleur que celui réservé aux soties, n'était cependant pas exempt de taches. Si un arrêté prévotal du XIV[e] siècle relatif aux confrères de la Passion englobe dans une même interdiction les « jeux de personnages par manière de farces, de vie et saint, ni autrement », l'Eglise elle-même avait depuis longtemps chassé de l'intérieur des édifices cultuels les acteurs qui voulaient y représenter la vie du Christ, des Apôtres et des Saints, et interdit à ses membres de participer à ces montres. Evidemment, d'une façon générale, le clergé s'associe à ces représentations dans le but, sinon dans le sens, est de raffermir la foi dans l'esprit des spectateurs. Mais lorsqu'en 1500 l'évêque d'Amiens et son chapitre ne veulent pas contribuer au jeu de la Passion qui devait avoir lieu dans cette ville, cette réaction n'est pas la première et elle semble conclure une évolution dont nous allons essayer de retracer les étapes et surtout la signification.

Nous avons plus haut tenté de dégager les origines sacrées de la représentation théâtrale. Les montres, qui sont en quelque sorte l'état embryonnaire du drame religieux et dont nous avons retrouvé les traces dans les statuts de plusieurs guildes, dérivent de l'ambiance des journées de festivités. Vouloir analyser la comédie et la tragédie médiévales en les restreignant à leur sens d'enseignement plus ou moins moralisateur, c'est les amputer *a priori* d'une importante fraction de leur signification. Mais ce rôle d'information n'est pas le seul élément du théâtre; tout au contraire il ne constitue qu'un caractère secondaire de la puissance émotionnelle du drame, si bien que l'on pourrait dire que le spectateur est beaucoup moins atteint par le contenu de la représentation que par sa structure même.

Si l'engouement pour le théâtre était immense, malgré le prix des places relativement fort chères, c'est que les spectateurs étaient attirés par une puissance profonde, due au fait qu'ils ne vivaient plus au même rythme pendant la représentation. Nous avons déjà signalé que le temps théâtral ne relevait pas de la durée profane; l'origine même du théâtre médiéval, qu'il soit d'ailleurs comique ou lyrique, va montrer comment il découle des procédés cultuels et comment, intégré d'abord à la célébration des offices, il en a été peu à peu exclu. Chassé de l'Eglise, sa pratique interdite aux membres du clergé, perdant ainsi peu à peu sa nature primitive, il se dégrada et se subdivisa en deux éléments distincts : le mystère éduque et fortifie la foi, il a un rôle d'enseignement; la farce et la sotie amusent, elles ont un but de divertissement.

Les tropes.

C'est aux environs de l'an 1000 que, pour la première fois, dans l'histoire de l'Eglise, apparaissent les traces de jeux théâtraux introduits dans l'office [1]. Ces jeux — les tropes — sont d'abord dits exclusivement en latin. C'est le clergé qui d'ailleurs assume les rôles d'acteurs dans ces piécettes. Ces pièces illustrent en quelque sorte la cérémonie cultuelle qui vient de se dérouler, ou qui est en cours de célébration, car les tropes n'achèvent pas forcément l'office liturgique; ils peuvent être intercalés entre les différentes parties de la messe. Joués d'abord exclusivement en latin, leur dialogue devient peu à peu mi-français mi-latin, à mesure que les confrères assument conjointement au clergé le rôle d'acteurs.

Cette oscillation des textes chrétiens entre le français et le latin se retrouve d'ailleurs tout au long de la vie des confréries. Comme nous l'avons déjà signalé la confraternité médiévale, dans la mesure où elle joue un rôle liturgique ou tout au moins paraliturgique, tend à infléchir la langue des offices vers le parler populaire, espérant ainsi rendre plus intelligible aux fidèles l'esprit des cérémonies cultuelles. Si cet effort va même jusqu'à chanter en langue vulgaire certains chants jusque là exclusivements écrits en latin, dès le XI^e^ siècle le mouvement est certain en ce qui concerne la représentation théâtrale accompagnant l'office religieux. Le texte primitif du trope, originellement découpé dans sa forme latine, la plupart du temps à l'intérieur des évangiles, subit d'abord une première transformation due à un essai de versification, puis est de nouveau remanié par l'apparition de strophes en langue d'oc ou en langue d'oil.

Au fur et à mesure que le latin disparaît de ces représentations théâtrales, le clergé semble s'en désintéresser et même lui montrer une certaine hostilité. S'il soutient encore ces manifestations de ses largesses, il n'en est plus l'instigateur, ses membres n'en sont plus les acteurs, et même l'Eglise proprement dite est fermée à ces jeux. Dès lors, c'est sur le parvis que les confrères représentent ces drames sacrés que la renaissance nommera mystères. Mais, hors de l'Eglise, acteurs et auteurs se sentirent plus libres de se permettre un éloignement toujours plus grand de la lettre même des textes sacrés. Si bien que, parallèlement aux mystères joués par les laïcs dans une langue vulgaire, la hiérarchie ecclésiastique continua jusqu'au XVII^e^ siècle à jouer en latin à l'intérieur même des églises, et avec un personnel exclusivement composé de clercs, des pièces sacrées [2].

1. Petit de Julleville, *Les Mystères*, p. 22.

2. En 1612, l'archevêque de Bourges interdit, au grand mécontement de quelques chanoines, une pantomine qui se jouait le jour de l'Epiphanie dans son église-cathédrale et où l'on représentait l'adoration des Mages (cité de Savet, *Histoire du diocèse de Beauvais*, t. II, p. 305).

Mais nous avons déjà vu que les confréries n'avaient pas eu besoin de s'associer à une cérémonie proprement liturgique pour trouver un mode d'expression de leur caractère sacré qui se manifeste sous la forme théâtrale. Les grandes chevauchées des principales guildes anglaises s'essaient à représenter une fraction de l'histoire sacrée et font défiler devant les yeux des spectateurs des personnages chargés de suggérer une identité avec un apôtre, un saint ou avec le Christ. Si l'on ne peut pas parler ici de pièces de théâtre — le caractère itinérant d'une telle montre excluant une représentation suivie — il n'en reste pas moins certain que le mode d'expression, par identification de l'acteur et du personnage représenté, est ici le même que celui employé dans le trope ecclésiastique. Il est donc bien difficile de vouloir donner une origine unique aux mystères du Moyen Age. Ils résultent de la conjonction de plusieurs éléments religieux, ce qui explique l'accord, mais aussi la défiance, qu'ils ont suscités parmi la hiérarchie ecclésiastique. Si, à la fin du Moyen Age, le mystère est joué par des confréries « sérieuses », opposées aux confréries « joyeuses » dont la plupart des auteurs font remonter les origines à on ne sait quelles saturnales païennes, cette différence radicale ne peut pas être envisagée à l'origine de ce mouvement. Bien au contraire, le fait pour le mystère d'avoir pour une certaine part une origine ecclésiastique, et d'être né à l'intérieur même de l'enceinte cultuelle ne suffit pas à lui conférer un caractère d'authenticité chrétienne; en effet, la comédie burlesque jouée par les basoches et les confréries joyeuses, qui n'apparaît nécessairement pas d'origine religieuse, a pris naissance, elle aussi, d'un double mouvement : elle est issue de farces et de parodies qui avaient lieu également à l'intérieur même des églises, et elle est certainement l'héritière de ces habitudes confraternelles sévèrement réprimées depuis le capitulaire d'Hincmar.

Vouloir, dès les origines du théâtre médiéval, le scinder en deux groupes distincts dont l'un serait d'origine sacrée et l'autre d'origine profane, c'est oublier que les modes d'expression du sacré ne sont pas toujours empreints de bienséance et de bon ton. Pendant le Moyen Age, ces deux genres — mystères et farces — sont longtemps confondus car ils participent de la même nature et jouent le même rôle, qui est celui de l'intervention du sacré.

Mais si le trope joué à l'intérieur de l'église relevait directement de son enseignement, il n'en est peut-être pas de même de la farce qui cependant comme le trope était insérée à l'intérieur même des offices. Dans un vieux cérémonial on lit que le « *Kyrie eleison* se chantera aux jours de fête avec farces [2] ».

1. Cahen, *Le Théâtre au Moyen Age*, p. 77.
2. Du Gange, *Glossaire*, au mot « farca ».

Que ces farces n'aient pas eu alors le caractère outré qu'elles prirent au XIVe siècle lorsqu'elles se jouèrent définitivement à l'extérieur des églises, c'est possible, mais ce n'est pas certain. Toujours est-il qu'elles subirent le même sort que les piécettes tirées des Evangiles dont nous avons déjà parlé. Dans le registre des visites pastorales d'Eudes Rigaud (archevêque de Rouen de l'année 1248 à 1275) on note : « Nous avons visité le monastère des religieuses de la Sainte-Trinité de Caen. A la fête des Innocents, elles chantent des leçons avec farces; nous l'avons interdit[1]. » Nous ne connaissons pas les textes des premières farces; nous ne possédons que celles jouées par les confréries joyeuses à partir du début du XVe siècle, mais le fait qu'à l'intérieur des églises les fidèles venaient célébrer la fête de l'âne, des fous, des innocents, permet de supposer que leur contenu explique facilement les condamnations dont elles ont été l'objet.

Elles devaient appartenir aux réjouissances qui avaient lieu chaque année de Noël à l'Epiphanie. Cette période donnait lieu à quinze jours de licence où tous les interdits étaient levés, où les actes se pratiquaient à rebours, où les puissances habituelles étaient ridiculisées et où l'on assistait à un renversement total de toutes les hiérarchies tant spirituelles que temporelles. Le point culminant de ces excès était atteint lors de la fête de l'âne à laquelle participaient les clercs et les ministres inférieurs du culte. Il s'agit donc là d'une période de transgression d'un certain nombre de tabous usuels analogue à la période de festivité confraternelle. Petit de Juleville[2] signale que la plupart des farces étaient composées en l'honneur de saint Etienne et jouées pour sa fête, qui tombait dans cette période de licence entourant Noël. Nous avons donc accédé ici, par l'intermédiaire des représentations théâtrales quel que soit leur genre, à un moyen d'abolition du monde profane.

Dès lors, il est naturel que les confréries, dont nous avons déjà étudié l'intensité de vie religieuse, se mêlent à ces fêtes et recueillent l'héritage de ces traditions lorsque, définitivement, le clergé aura chassé de ses temples fête des fous et fête de l'âne. Au XVe siècle, la séparation est achevée. Les confréries pieuses et les autres ne sont pas spécifiquement différentes : elles se sont spécialisées en vertu de la tendance générale que nous avions signalée plus haut[3], mais elles sont issues d'un même phénomène. Dans la mesure où le théâtre a une origine sacrée, et par sa structure abolit la durée profane, il était normal de supposer que la confrérie, dont la nature est d'être religieuse, s'y adonnerait. Et c'est bien ce qui s'est produit effectivement. Comme

1. Du Gange, *ibid.*
2. Petit de Juleville, *La Comédie et les Mœurs en France au Moyen Age*, p. 53.
3. Voir page 88 en particulier.

nous l'avions vu précédemment au sujet du grand jour et du sens de la libation, les confraternités médiévales ont gardé longtemps, dans un monde christianisé, les habitudes religieuses précédentes en les incorporant d'une façon plus ou moins homogène à la nouvelle religion.

Apparition de véritables confréries théâtrales.

S'il semble bien qu'au début la plupart des confraternités jouaient des pièces ou des ébauches de pièces théâtrales, le mouvement de spécialisation dont nous avons déjà parlé conduisit à la création de confréries dont le seul but était de représenter des mystères ou des farces. Qu'il s'agisse de confréries pieuses ou de confréries joyeuses, ce mouvement s'effectue aux alentours du XIV^e^ siècle sans qu'il soit possible de lui attribuer une date exacte. A cette époque, d'ailleurs, la naissance de ces corps spécialisés se fait par deux voies différentes : ou bien une confrérie qui donnait de temps en temps des ébauches de représentation théâtrale va restreindre son activité au domaine du théâtre, ou bien est créée de toutes pièces une fraternité dont le seul but est de jouer le mystère ou la comédie. C'est ainsi que le Puy des Palinods de Rouen fondé en 1072 fut d'abord une fraternité religieuse et ne devint que tardivement une association exclusivement théâtrale. Tout au contraire, le Puy de Notre-Dame d'Amiens fut directement fondé en 1388 dans la forme spécialisée. Il conservait d'ailleurs, malgré sa date récente, une vieille habitude confraternelle, celle du repas en commun. Celui-ci avait lieu le jour de la Chandeleur à l'occasion de l'élection du nouveau prince de la fraternité[1]. Le nom de *Puy* donné à ces associations venait de la désignation de l'estrade sur laquelle les acteurs débitaient leurs vers, mais dans les pays flamands, de telles associations s'appelaient chambres de rhétorique et au contraire palinods dans le Sud de la France. Ce n'est que dans l'Ouest que l'on trouve couramment cette appellation de Puy.

La plus connue de toutes les fraternités théâtrales du Moyen Age est sans conteste la confrérie de la Passion, qui existait encore au XVII^e^ siècle et eut jusqu'en décembre 1676, un véritable monopole et un contrôle sur toutes les représentations théâtrales de la capitale. Certains auteurs veulent voir son origine dans une association de ménestrels apparaissant à Paris à la fin du règne de Saint-Louis, mais la filiation n'est pas certaine, car les confrères de la Passion sont des bourgeois, des artisans, non des ménestriers professionnels. De plus, leur statut exclut les femmes, ce qui n'existait pas dans la corpora-

1. DUSEVEL, *Histoire d'Amiens*, p. 316.

tion des ménestrels. C'est à la même période qu'apparaissent les confréries folles. Elles aussi sont issues parfois d'anciennes confréries joyeuses qui restreindront leur activité au domaine théâtral ou parfois se créeront exclusivement dans le but de représenter farces et soties. La Mère folle de Dijon n'apparaît que tardivement au XV^e^ siècle, alors que les Cornards de Rouen et d'Evreux, qui existaient depuis le XI^e^ siècle, prennent eux aussi l'habitude de représenter de plus en plus souvent des pièces comiques. Les Enfants sans Souci seraient nés à la fin du XIV^e^ siècle dans les premières années du règne de Charles VI. Leurs membres devaient surtout appartenir à la bohême du XV^e^ siècle et du début du XVI^e^ siècle : Marot et Gringoire furent des leurs. Leur histoire est assez peu commune; de temps à autre ils furent appelés par les confrères de la Passion pour jouer dans leur propre théâtre; ils eurent à leur répertoire maintes pièces comiques dont les plus connues furent écrites par Jean de Pont Alais, puis ils disparurent comme la plupart des autres confréries joyeuses sous le règne de Louis XIV.

Les différentes basoches et l'empire de Galilée qui comprenait les clercs des procureurs de la Chambre des comptes, furent également fort célèbres. Mais alors que les Enfants sans Souci, les Cornards de Rouen, les confrères de la Passion de Chartres furent de véritables troupes théâtrales, les basoches gardèrent la tradition des montres, des représentations à jour fixe, mais ne devinrent jamais des associations de comédiens spécialisées. Elles avaient plusieurs montres par an : pour les rois, au mois de juillet, et enfin à l'occasion de mai. En effet, chaque année dans la grande cour du Palais, les différentes basoches plantaient un May qui devait y demeurer jusqu'à l'année suivante. La montre de juillet était une véritable mascarade, le déguisement étant imposé par chaque chef de basoche à ses confrères. Cette habitude se rattache évidemment au port traditionnel de la livrée, mais ici celle-ci a un but plus nettement comique et fait davantage partie du spectacle qu'elle ne répond à une nécessité de fraternité interne. Puis à partir du XV^e^ siècle, ils donnèrent de véritables représentations le jeudi avant et après les rois, le jour de la plantation du May, et le jour de la montre qui avait lieu, nous venons de le voir, en juillet. Mais ils ne se spécialisèrent jamais dans le théâtre. Celui-ci demeura toujours l'accessoire des jours de festivités traditionnelles.

Ainsi, cédant sur le terrain théâtral comme dans d'autres domaines à un mouvement de spécialisation, le mouvement confraternel médiéval connut à partir du XIV^e^ siècle des confréries qui furent de véritables associations de comédiens, comme il devait connaître également des fraternités tout entières vouées aux œuvres hospitalières ou même d'autres qui se réfugiaient,

comme le firent les flagellants, dans un mysticisme exarcerbé. Mais aucune de ces associations de comédiens n'avait cependant rompu totalement avec la tradition des « frairies » dont elles étaient issues. Il ne faudrait pas les confondre avec ces troupes de comédiens qui les remplacèrent à partir du XVII[e] siècle. Celles-ci sont des associations entièrement laïcisées, où ne sont plus unies comme dans les statuts confraternels les obligations d'entr'aide, les obligations religieuses, etc.. Tout au contraire, la confrérie de la Passion de Paris qui pourtant fut créée à une date bien tardive possédait, comme les fraternités précédentes, ses maîtres et gouverneurs, et avait été fondée en l'église de la Trinité à Paris. Nous avons vu que les confréries joyeuses elles aussi gardaient les vieilles coutumes confraternelles, que ce soit celles de la montre ou de la plantation d'un May.

Les guildes de Kalende.

Le moindre secteur de la vie du Moyen Age a été fortement marqué par l'activité des associations confraternelles. Il n'est pas de domaine où l'on ne puisse relever des traces de leur influence et de leur genre de vie. La vie religieuse de cette période s'effectuait en grande partie dans leur cadre et de toutes façons elles étaient présentes aux cérémonies liturgiques qui se déroulaient dans l'enceinte des églises; elles assuraient l'entr'aide, la charité; elles assumaient des charges publiques comme celles de l'entretien des écoles, des ponts; elles étaient au centre des activités culturelles par leur goût pour le théâtre et la musique. Avant d'étudier les rapports qu'elles ont eus avec les grands corps juridiques que furent les communes et les corporations, il nous faut dire quelques mots de fraternités d'un genre très particulier : les Kalendes ou guildes de Kalende comme certains auteurs les apellent. Ces associations sont particulièrement caractéristiques car leur évolution reflète exactement les lignes générales que nous avons essayé de dégager dans les transformations des fraternités prises dans leur ensemble.

Hegel[1] signale leur existence dès le début du VIII[e] siècle. Un texte d'Hincmar daté de 858 réprime leurs abus et les distingue nettement des *gildoniae* laïques. En effet, il s'agit ici d'associations qui — et ce sera le seul trait qui ne présente pas d'analogie avec les fraternités — se recrutent essentiellement parmi les prêtres chrétiens. Ceux-ci se réunissaient le premier jour de chaque mois et se livraient alors à des banquets et à des beuveries dont la similitude avec ceux pratiqués aux rencontres confraternelles semble certain. Un texte de Walter d'Orléans

1. HEGEL, *op. cit.*, p. 8.

de 858 reprend d'ailleurs le capitulaire d'Hincmar et interdit aux prêtres ces réunions mensuelles. Le nom de ces guildes vient d'ailleurs de cette habitude de se réunir le premier jour de chaque mois. Mais ces assemblées qui se tenaient au début de chaque Kalende virent diminuer leur fréquence et les prêtres prirent peu à peu l'habitude de ne se réunir le plus souvent qu'une fois l'an.

Il est possible de suivre de loin en loin leur évolution, bien que les textes qui les concernent soient rares. Les documents nous les décrivent d'ailleurs comme obéissant aux mêmes lois que celles généralement en vigueur au sein du mouvement confraternel. C'est ainsi qu'un texte anglais relatif au paiement de la composition, signale leur existence. Lorsque un prêtre a été tué ou blessé, l'agresseur devra payer l'amende en trois parties distinctes. Le premier tiers revient à l'évêque du diocèse, le second permet de maintenir un officiant à l'autel de la victime, le dernier tiers est versé à la fraternité de Kalende. Ce premier règlement antérieur au x^e^ siècle montre indiscutablement que la Kalende et la guilde étaient de même nature : à l'origine, l'une et l'autre forment des groupements à l'intérieur desquels joue une solidarité quasi-familiale. Les lois du x^e^ siècle régissant les prêtres de Northumberland indiquent également sans ambiguïté possible l'existence de ces associations. En effet, elles sanctionnent le prêtre qui se serait emparé de la cure d'un de ses confrères ou qui aurait désobéi à son évêque, par l'exclusion de la Kalende. En France, on peut citer à titre d'exemple la guilde de Saint-Nicolas à Ypres dont l'existence est certaine au XII^e^ siècle. Elle est connue grâce à des chartes de donation qui datent de cette époque, mais sa naissance pourrait être antérieure de deux siècles selon Van Denperreboorm. Une compagnie de prêtres existe également à Lyon en 1271. Dans un texte juridique du XV^e^ siècle, les prêtres sont encore appelés *fratres in Kalendis*. La Réforme tente d'abolir les Kalendes que Luther condamne expressément, mais elles reparaissent; c'est ainsi que Wilda[1] signale au XVI^e^ siècle des réunions régulières de prêtres au Danemark. Plusieurs synodes tentent alors de régulariser leur activité; celui de 1562 essaie en particulier de limiter la durée des réunions. Leur existence semble alors se prolonger pendant un certain temps, mais ne plus présenter de caractères choquant pour les hiérarchies ecclésiastiques.

Ces guildes de Kalendes ont en effet gardé les mêmes coutumes d'origine païenne que nous avons déjà relevées au sujet des fraternités. Cette particularité est présente pendant toute leur évolution et semble même avoir résisté davantage aux pressions extérieures que les coutumes usuelles dans les autres

1. Wilda, *op. cit.*, p. 353.

confréries. Les capitulaires d'Hincmar et de Walter d'Orléans reprochent à leurs membres leurs beuveries et leurs excès, mais ces termes sont repris avec la même violence dans les textes synodaux du x^e siècle. On interdit en particulier aux prêtres de se rendre armés à leur réunion pour atténuer la gravité des blessures en cas de rixes. Il leur est également défendu de s'enivrer ou de raconter des histoires scandaleuses. Le nombre des plats du repas est fixé à quatre pour empêcher que celui-ci ne dégénère trop en festin. Pontoppidam signale que lors de ces réunions non seulement les prêtres mangent en commun, mais qu'ils consomment également de la bière préparée sur place. Parson-Harrison dans sa *Description of England* se félicite de ce que dans les guildes ecclésiastiques, le nombre de beuveries de bière de secours, de bières d'âmes, de débauches païennes, les orgies aient énormément diminué. Ces quelques exemples montrent la vitalité de telles survivances traditionnelles à l'intérieur de réunions composées presque exclusivement d'ecclésiastiques. Un texte de 1422 rapporté par Wilda[1] spécifie que les femmes des frères laïques doivent préparer le repas et le servir.

Les Kalendes en effet eurent parfois un recrutement plus ouvert. Cet apport extérieur au clergé semble surtout nécessaire à partir du XIV^e siècle; cela s'explique sans doute par le fait que les formes de communion traditionnelles perdaient peu à peu de leur crédit, surtout parmi les prêtres. C'est ainsi qu'un statut relatif à la Kalende de Saint-Canut de Flensbourg prévoit que lorsque le nombre de vingt-quatre prêtres n'est pas atteint il sera fait appel à des laïcs dont le nombre ne devra cependant pas excéder huit frères.

La vie sociale de ces groupements offre donc de grandes ressemblances avec celle des fraternités : scandée par la fête dont la plupart des statuts des Kalendes règlent le programme dans un appendice[2], elle comporte des devoirs d'entr'aide, puis de charité et d'assistance aux pauvres. Les Kalendes assurent la garde des archives, mais surtout elles doivent veiller à l'entretien des églises et des meubles cultuels, car elles sont nées « *non solum pro comodis praesantibus et lucris temporalibus inhiandis, sed magis pro beneficius celestibus et perpetuis* ».

Ces associations sont donc bien de véritables confréries. Comme ces dernières elles ont conservé des coutumes préchrétiennes et forment ainsi des unions d'entr'aide où les participants viennent périodiquement resserrer leur union. Nous avons brièvement signalé l'existence de ces guildes de Kalendes car leur présence, pour être curieuse, n'en est pas moins caracté-

1. WILDA, *op. cit.*, p. 369.
2. WILDA, *op. cit.*, p. 365.

ristique. Elles montrent à quel profond besoin de solidarité et de communion répondait le mouvement confraternel médiéval. En effet elles sont composées presque uniquement de membres du clergé; malgré leur rôle de prêtres et leur connaissance du christianisme, ils essaient cependant de recréer entre eux des unions basées sur des coutumes traditionnelles. Si ce désir de communion était si impératif dans le clergé, et si le pouvoir des vieilles traditions avait autant d'influence sur l'esprit de ses membres, il est normal que les laïques se soient de tous côtés unis au sein des confréries médiévales.

TROISIEME PARTIE

RAPPORTS DES CONFRÉRIES ET DE LA SOCIÉTÉ

Les associations fraternelles possédaient une extraordinaire souplesse dans la mesure même où elles n'étaient pas créées à partir de structures juridiques rigides et dans un but déterminé. Dès lors, il était possible de supposer qu'elles s'adapteraient à des situations politiques et sociales nouvelles. Nous avons insisté [1] sur le fait que les associations historiques antérieures à la confrérie médiévale n'avaient pas plus qu'elle de buts définis, qu'elles pouvaient révéler des attributions diverses et que toujours elles apparaissaient comme des formes variables avec les nécessités pratiques de l'instant. Dans le Moyen Age lui-même, nous venons d'essayer de montrer que la fraternité pouvait résoudre la plupart des questions posées par la vie des confrères et qu'elle n'était pas créée avec telles ou telles fonctions, mais que, au contraire, celles-ci apparaissaient d'elles-mêmes au contact d'une nécessité.

Dans le début de cette période il est donc bien difficile de classer les associations suivant des fonctions définies, et il est plus naturel d'admettre que les mouvements associatifs du début révèlent une grande confusion. Chaque groupement ne prendra que plus tard une place précise dans la vie collective, mais ce sera là le fruit d'une longue évolution.

Hermann Van Der Linden dans sa thèse sur les *Guildes marchandes aux Pays-Bas au Moyen Age* estime qu'il n'y a pas de distinction nette entre marchands et artisans [2]. C'est l'extension du commerce, les progrès de l'industrie et la division du travail qui amèneront la différenciation entre les fonctions de producteurs et de commerçants. Il admet donc que primitivement la guilde est l'association où se retrouvent indistinctement commerçants et artisans. Cet état de choses est confirmé par le fait que, lors de la spécialisation des guildes en sociétés commerciales, de nombreux statuts prononcent l'exclusion des

1. Voir p. 48 en particulier.
2. H. Van Der Linden, *Les Guildes marchandes aux Pays-Bas au Moyen Age*, p. 14.

membres se livrant à une activité manuelle. Dans d'autres cas, il est prévu que, pour appartenir à une guilde marchande, il faut avoir cessé tout travail de ses mains depuis un an et un jour. Tous ces exemples montrent clairement la confusion des fonctions qui existent dans la fraternité primitive. Il est d'autant plus intéressant que cette confusion soit signalée par un auteur qui s'efforce dès le début de son étude de n'employer le mot *guilde* que dans le sens d'associations marchandes et de faire de celles-ci un organisme neuf sans origines religieuses ou historiques antérieures à la renaissance économique du x[e] siècle [1]. Mais cependant il est bien obligé de remarquer que cette spécialisation commerciale, dont il voudrait faire un caractère spécifique de la guilde, n'est pas contemporaine de sa naissance, même si on place celle-ci après la renaissance économique. Les premiers textes montrent au contraire cette confusion des fonctions à l'intérieur de l'association. La spécialisation est un phénomène ultérieur.

Mais la vie des confrères va bientôt se trouver modifiée sous l'influence conjuguée des courants économiques et politiques. La fraternité qui les unissait traditionnellement subira immédiatement les répercussions de cette transformation. Favorisée par sa souplesse, elle essaiera de s'adapter aux problèmes nouveaux ainsi posés et tentera de leur apporter une solution. Ainsi, pendant toute la durée du Moyen Age, nous verrons la confrérie se mêler étroitement à des groupes juridiques nouveaux comme la commune, la corporation; et ceci non pas parce que la confrérie est la commune, ou parce qu'elle se transformera en corporation, mais tout simplement parce qu'elle assumera pendant un temps assez long les problèmes nés de la concentration de population dans les villes et de la nouvelle organisation du travail. La fraternité religieuse ne deviendra ni le corps des échevins, ni la corporation dans sa forme achevée, mais se confondra avec eux tant que les impératifs économiques ou les décisions de l'autorité publique n'auront pas créé une sorte de dédoublement qui rejettera la fraternité dans un domaine plus spécifiquement spirituel. Mais alors l'association sera amputée d'une partie de sa réalité.

Soutenant ses membres dans leur vie publique comme dans leur vie privée, la fraternité primitive ne fait pas le départ entre celle-ci et celle-là. Elle vient aussi bien en aide au confrère dans l'exercice de son métier que dans l'accomplissement de ses devoirs religieux ou familiaux. Lorsque le travailleur s'adressera à la corporation pour les difficultés nées de son métier et se réfugiera dans la chapelle de la fraternité pour ses exercices religieux, c'est qu'un changement considérable aura eu lieu dans

1. H. Van Der Linden, *op. cit.*, p. 6.

la nature de la confrérie telle que nous avons essayé de la décrire depuis sa première apparition à l'époque carolingienne. En effet l'existence de ces deux associations accolées mais séparées, la fraternité et la corporation, tend à indiquer que les frères qui les composent admettent dans leur vie une brisure séparant leur activité économique et leur activité religieuse. Il en est de même pour les organisations communales où l'homme passe de la condition de citoyen à celle de croyant suivant qu'il est à la maison commune ou à l'église. Cette apparition d'associations ayant des buts spécifiques et définis nous avait déjà semblé l'indice d'un changement radical dans la structure profonde de ces groupements [1]. Nous avons étudié comment, à partir d'un certain moment dans la plupart des domaines, la fraternité se spécialise et ne s'occupe plus que de quelques buts bien précis. C'est le même phénomène qui se retrouve ici avec cependant des caractères nouveaux dus sans doute à l'intervention plus effective et plus incisive des pouvoirs publics et des impératifs économiques.

En effet, avec le métier et la commune nous abordons des domaines où une intervention autoritaire semblera rapidement nécessaire. Mais il n'en demeure pas moins réel qu'à partir du moment où la fraternité ne régira plus les travailleurs, car ceux-ci se seront groupés à l'intérieur d'autres organismes, elle aura subi dans ce domaine comme dans ceux précédemment étudiés une amputation qui altère irrémédiablement sa nature. Elle n'est plus le cadre communiel où le confrère peut espérer trouver un appui pour toutes les difficultés de son existence, que celles-ci intéressent son activité sociale, familiale, ou religieuse. Au contraire, suivant l'ordre des préoccupations qui l'animent à un moment précis, il doit opérer un choix entre les organisations auxquelles il appartient. Evidemment il est possible de trouver des traces tardives du caractère global de ces associations dans le fait que la confrérie assure encore les charges administratives, ou tout au moins est liée étroitement à la gestion des intérêts communaux : c'est le cas de Saint-Malo tel qu'il est rapporté par M. Roger Grand [2]; et de même la corporation gardera très longtemps une chapelle. Mais ce ne sont plus là que de rares survivances; la confrérie est devenue, et cette évolution ne cessera de s'accentuer, un organisme religieux tel que le définit le canon 707 : « Les associations de fidèles dans un but de charité et de piété s'appellent confréries. »

Les premières confréries que nous avons étudiées présentaient une vie sociale complète. Leur moindre activité possédait un caractère religieux, mais celui-ci ne devait pas être séparé

1. Voir entre autres p. 88.
2. Roger Grand, *Revue historique de droit français et étranger*, 1943, p. 24.

des autres sphères d'activité plus dirigées vers les réalités matérielles. Leur structure globale leur permettait de faire face à ces deux ordres de problèmes et les techniques rituelles qu'elles employaient leur donnaient la possibilité de réaliser un équilibre entre ces deux domaines. Tout ce qui nécessitait une entr'aide et une œuvre commune se faisait dans leur sein et par leur canal. Evidemment cette aptitude à surveiller et à gérer la plupart des activités profanes explique en grande partie les attaques multiples dont elles ont été l'objet. Celles-ci émanant tant des pouvoirs spirituels que des autorités temporelles eurent, il semble bien, le même résultat : elles précipitèrent l'éclatement de ces associations et les enfermèrent dans quelques rares attributions religieuses. Pour des raisons différentes, clergé et pouvoirs publics leur reprochent leur activité profane : le premier parce qu'il veut obtenir des fraternités que toutes leurs activités soient réservées à l'autel, les seconds parce que ces corps puissants constituent une gêne à l'établissement d'un pouvoir centralisé.

Avec l'étude de l'apparition et du développement des communes et des corporations nous allons voir cette lente exclusion des confraternités de la vie profane. Elles vont se trouver dépossédées de certaines de leurs fonctions et se réfugieront de plus en plus, pour ne pas disparaître totalement, dans les œuvres pies. Mais cette transformation ne sera pas exclusivement le fruit des circonstances, elle sera précipitée par un changement profond de l'attitude de l'Eglise envers elles. En particulier nous verrons comme elles deviendront parfois, à partir de la création de la première confrérie de cette nature — la confrérie blanche de Toulouse — des associations chargées de soutenir l'orthodoxie romaine.

Quand le Moyen Age sera clos la confraternité sera loin des premiers groupements connus sous ce nom, préoccupée exclusivement d'œuvres charitables, coupée de tout milieu social et politique, son intégration ecclésiastique sera parachevée par la création dans le sein même de ce mouvement d'une hiérarchisation des associations. Ce nouvel état des fraternités ne se dégagera que très lentement : c'est l'Ancien Régime qui le verra se développer.

CHAPITRE PREMIER

CONFRERIES ET COMMUNES

Les questions relatives à la naissance des villes et à l'apparition dans leurs murs d'un droit particulier ont été l'objet d'un grand nombre de théories. Nous nous proposons d'examiner celles qui relient directement les institutions urbaines soit aux guildes, soit à d'autres formes associatives antérieures au XI^e^ siècle. Ces études d'ailleurs tentent d'expliquer cette nouvelle forme de gouvernement en partant d'un seul phénomène de base. Elles essaient de faire dériver l'administration de la ville d'une transposition, soit de la guilde, soit de la Paix. En effet, la guilde n'est pas la seule association médiévale dans laquelle on s'est efforcé de découvrir la source directe de l'administration urbaine.

Les communes et les communs de Paix.

Semichon considère que les communes du XII^e^ siècle doivent leurs origines aux associations de paix et de la trêve de Dieu [1]. Dès la fin du X^e^ siècle, certains conciles tentent d'imposer quelques jours de trêve pour arrêter, au moins pendant ce temps, les conflits nombreux qui existaient entre seigneurs. Les évêques s'emploient à régulariser cette tentative en instaurant dans leurs diocèses de véritables associations de paix possédant leurs forces de police et leur juridiction. Ces communs de Paix, comme elles étaient appelées dans le Berry, subsistèrent dans certaines provinces jusqu'au XIII^e^ siècle; c'est ainsi que le serment prêté par les nobles et le peuple à l'archevêque de Bourges était encore exigible au temps de saint Louis. La révolution communale serait pour Sémichon la conséquence directe de ces associations de Paix. Le serment qui constituait le lien communal ne serait autre que le serment de Paix. L'origine des communes serait alors purement ecclésiastique, ce serait une institution d'Eglise au même titre que la trêve de Dieu.

1. SEMICHON, *La Paix et la trêve de Dieu.*

Luchaire montre comment [1] cette explication est fondamentalement entachée d'erreur. En effet elle repose sur une analogie de termes, l'association diocésaine pouvant porter le nom de commune ou *communitas pacis* et inversement une charte instituant une commune pouvant lui donner le nom de *Pax* [2]. De plus l'institution de Paix groupe toutes les conditions sociales : noblesse, clergé, bourgeoisie; elle est même surtout faite à l'intention des nobles car ce sont eux qui ont le plus des habitudes de désordre et de combat. Tout au contraire, la commune est l'œuvre des bourgeois et est fondée dans le but de leur procurer certains avantages dont la recherche est bien étrangère aux communs de Paix.

Cette explication de la naissance des communes proposée par Sémichon n'a donc pas rencontré un grand crédit ; elle montre cependant la tendance de certains auteurs à ne pas vouloir faire naître la commune *ex nihilo*, mais à la faire découler historiquement d'une association déjà connue.

Mais c'est surtout dans la guilde que la plupart des auteurs ont recherché les origines du mouvement communal. Il n'est d'ailleurs pas toujours facile de voir quel est le sens exact qu'ils attribue à ce mot. Pour certains la guilde est essentiellement une association de marchands, mais pour d'autres il semble bien que s'ils désignent surtout par ce terme les unions de commerce, il leur arrive également d'employer ce mot dans le sens plus large de confrérie.

Pour ces auteurs, l'administration urbaine serait née de la guilde dont les dirigeants seraient devenus les échevins de la ville. L'intérêt du problème ne réside peut-être pas tellement dans la démonstration ou la réfutation d'une filiation aussi directe, mais tout au contraire dans la recherche des influences confraternelles qui sont visibles au sein de la ville, et surtout dans le fait que primitivement il semble bien y avoir une confusion très courante entre les attributions des associations confraternelles et ce que l'on pourrait appeler les charges relevant des autorités publiques.

La théorie de Wilda sur les Schutzgilde.

Les premiers travaux entrepris sur les rapports entre les guildes et les villes se sont donnés pour but de rechercher l'origine confraternelle de l'administration communale et de montrer que, en fin de compte, c'est la guilde qui assume à partir d'une certaine période la charge des fonctions publiques. Wilda fut le premier auteur à vouloir expliquer la ville par l'associa-

1. Luchaire, *Les Communes françaises*, p. 42.
2. Seconde charte octroyée aux habitants de Laon par Louis le Gros, 1128.

tion des marchands. En 1831, il fait paraître *Das Gildenwesen des Mittelalters* dans lequel il tente d'expliquer la formation des villes du Moyen Age par les guildes. Ces idées furent reprises en grande partie par Brentano, qui affirme que citoyens et membres de la guilde s'identifièrent, ce qui était la loi de la guilde devenant la loi de la ville [1]. Wilda a multiplié les exemples tendant à montrer le passage direct des institutions confraternelles aux institutions communales. Dans les Ordonnances de Worcester un des documents relatifs aux guildes contient l'octroi de libertés et d'une guilde aux habitants de la ville de Beverley; ce document serait similaire aux constitutions civiques octroyées à plusieurs villes germaines comme Lübeck et Freiburg [2]. Cette habitude serait courante dans toute l'Europe et principalement en Angleterre et la méthode employée pour reconnaître les citoyens comme un corps indépendant serait ainsi de confirmer l'existence de leurs guildes; c'est également ce qu'aurait fait Louis XII en France quand il accorda des droits communaux aux habitants de Reims. Mais si au départ Wilda assimile ainsi le corps de la cité et la guilde, il n'en montre pas moins cependant que plus tard une différenciation due à l'évolution économique se fit jour dans ces associations et finit par dégager une guilde de patriciens, véritable corps aristocratique dont la Richerzieche de Cologne serait le frappant exemple.

Gierke et Nitzsch rajeunissent les thèses de Wilda.

Gierke [3] renouvelle la thèse de Wilda; il estime que c'est la guilde qui explique l'autonomie municipale : pour lui comme pour Wilda, les communes jurées sont identiques aux *Schutzgilden*. Avant d'étudier les auteurs qui ont violemment combattu les idées de Wilda et de Gierke, il est important de signaler la position qu'a prise Nitzsch à ce sujet dans un ouvrage paru à Berlin en 1879 [4]. S'il admet dans le Sud de l'Allemagne que c'est à la suite d'une lente évolution subie par le grand domaine qu'apparaît la liberté municipale, il estime que dans toutes les villes nées de la colonisation, établies sur les rives de la mer et des frontières slaves, le processus est tout différent. Une grande guilde d'association et de protection mutuelle comprendrait tous les *mercatores* — c'est-à-dire à cette époque tous ceux qui vivent d'un travail quelconque. Cette grande guilde primitive aurait été l'élément organisateur de la bourgeoisie et ce

1. Brentano, *op. cit.*, p. 93.
2. Wilda, *op. cit.*, p. 221, 231.
3. Gierke, *op. cit.*, t. I, p. 220 et suiv.
4. Nitzsch, *Ueber die Niederdeutschen Genossenchaften des XII und XIII Jahrhundert.*

n'est que plus tard que cette guilde aurait éclaté sous la pression des faits économiques et serait devenue une association de marchands de tendances plus ou moins aristocratiques alors que les corps de métiers se seraient groupés dans d'autres organisations.

Hegel et Gross différencient totalement villes et guildes.

Si ces différentes études trouvent des échos dans des travaux ultérieurs, elles rencontrèrent également des ennemis acharnés en la personne de Gross et de Hegel. Celui-ci a successivement étudié le droit municipal des peuples scandinaves, de l'Angleterre, de la France, des Pays-Bas et de l'Allemagne. Ses conclusions sont nettes : à son avis la guilde n'a exercé aucune action sur la formation des institutions municipales. Il réfute également l'hypothèse formulée par Nitzsch en ce qui concerne l'existence d'une grande guilde primitive dans les villes du Nord. Pour Hegel, non seulement la ville du Moyen Age n'est pas née de la guilde, mais encore celle-ci n'a joué aucun rôle dans la formation des institutions urbaines. Pirenne signale quelques faits qui éclairent le mécanisme qui a conduit Hegel à des affirmations aussi catégoriques. Celui-ci en effet a basé son étude sur la guilde dans la forme aristocratisée et nettement marchande qu'elle n'a vraiment connue qu'au XIV[e] siècle lorsqu'elle s'est transformée en une association fermée où se retrouvaient les familles patriciennes de l'endroit. Il semble bien qu'il juge la société du début du Moyen Age en se basant sur des analyses qui ne sont valables que pour la fin de cette période. Les guildes n'ont pas toujours été un métier de grands marchands et Pirenne montre comment effectivement la guilde eut longtemps la direction de certains métiers comme ceux des filateurs et tisserands[1]. Mais cette préséance peut s'expliquer par la dépendance économique certaine que le commerce établit sur la production dans l'économie du Moyen Age. Il n'est nullement besoin d'invoquer pour cela l'existence d'une guilde primitive qui aurait conservé ses privilèges pendant plusieurs siècles. Pirenne qui, pourtant, dans la plupart de ses écrits, étudie — comme d'ailleurs plus tard ses élèves — la structure sociale du Moyen Age en envisageant la guilde comme une association exclusivement mercantile, estime que cette vue est parfois un peu étroite et ne permet pas de rendre compte de l'entière réalité sociologique de la société médiévale.

Il est possible de dégager les grandes lignes des théories établies par les différents auteurs au sujet de la filiation qui ferait naître de la guilde le corps municipal de la cité. Dans les

1. PIRENNE, *Les Villes et les Institutions urbaines*, p. 265.

différents cas envisagés le mouvement serait direct, l'association mercantile deviendrait à partir d'une certaine période le corps échevinal. Les auteurs divergent seulement sur un point : pour Nitzsch la guilde primitive est la résultante de l'état économique de la société médiévale; pour Wilda et Gierke elle se forme à partir du désir de protection dû à l'instabilité de l'époque. Mais il semble bien que ces deux hypothèses se heurtent à des difficultés importantes.

Guildes marchandes et Schutzgilde *ne sont pas la source des institutions urbaines.*

En effet rien ne montre que *Schutzgilde* et guilde, au sens d'associations mercantiles, soient la forme première des associations médiévales. Les guildes marchandes apparaissent d'abord dans la région des Flandres, mais les textes des époques précédentes et une analyse sociologique de leur structure aux XI^e^ et XII^e^ siècles nous avaient permis de supposer qu'elles étaient une des formes que le mouvement associatif confraternel avait pris sous la pression des nécessités du commerce. Vouloir rechercher l'origine des communes en partant essentiellement de ces associations de marchands, c'est tenir compte certainement de l'importance du commerce dans la concentration urbaine, mais c'est également mésestimer les autres raisons qui poussaient les hommes du Moyen Age à se grouper dans des associations communielles. Or c'est l'influence de ces groupes sur la vie urbaine qu'il faudrait essayer de dégager. De même il semble difficile d'accorder à la *Schutzgilde* toute l'influence que lui prêtent Wilda et Brentano. Celui-ci indique par exemple que la guilde de Thanes de Canterbury formait le groupe dans lequel étaient choisis les membres du gouvernement de la ville, mais cette guilde n'est pas la seule qui exista à Canterbury, et dès lors le problème reste entier. Il y eut dans cette ville plusieurs associations : l'une d'elles, pour des raisons sans doute économiques, a conquis la préséance sur les autres, mais il n'y a pas eu passage automatique de la guilde à la commune. Il y a eu transformation d'un de ces corps pour des raisons extérieures, alors que les corps voisins étaient appelés à d'autres destinées.

Si toutes les guildes primitives étaient des *Schutzgilde,* pourquoi l'une d'elles seulement aurait-elle été appelée à diriger la ville ? Et donner le nom de guilde de protection à celle justement qui devient l'élément directeur de la cité n'est pas un procédé convainquant. D'ailleurs les villes connurent un fourmillement de confraternités : c'est ainsi que Norwich possédait douze confréries, Lynn également, Cologne quatre-vingts, Lübeck soixante-dix et Hambourg cent.

Wilda semble bien souvent également donner le nom de guilde à la première manifestation d'une commune. Il cite ainsi l'exemple des habitants de Cambrai qui établirent une confédération jurée et lui donnèrent le nom de commune. Pour lui, cela implique l'existence d'une guilde de protection antérieure à l'événement, mais le rapport entre les deux faits ne semble pas évident. La ville est très souvent établie par un serment prêté en commun, mais auquel participe la totalité des habitants, alors que les fraternités n'ont jamais englobé la totalité des habitants d'une ville ou d'un territoire rural. Il semble bien plutôt que les fraternités préexistaient aux administrations urbaines et que ce n'est que devant leur insuffisance à résoudre des problèmes nouveaux qu'il est devenu nécessaire de créer des organes plus conformes aux préoccupations de l'instant.

Les confréries ne sont pas basées comme les villes sur un principe de territorialité.

Les historiens qui virent dans la guilde la forme primitive de la commune se heurtent ainsi à de nombreuses questions difficiles à résoudre. Une des principales est qu'il est impossible d'assimiler la guilde à la communauté bourgeoise en raison de leur recrutement. En effet, nous avons essayé de montrer que la confrérie est une association dont les liens sont créés par des formes précises. Ces formes ont varié, nous l'avons vu, mais elles concernent cependant toujours un corps fermé dont personne ne peut devenir membre sans participer à certaines formalités. Nous avons vu comment la plupart des statuts faisaient soigneusement le départ entre les non-membres et les membres. Dès lors il est bien difficile d'assimiler les corps ainsi constitués à une collectivité d'habitants où le fait même d'un séjour d'an et jour donne la qualité de citoyen. Pour être membre d'une fraternité il faut verser un droit d'entrée et dans la plupart des cas une cotisation annuelle; il y a donc bien formation d'une association qui ne peut nullement englober tous les hommes vivant sur un même territoire. Nous avons essayé de montrer comment ces liens strictement juridiques de cotisation et d'adhésion étaient secondés par des liens plus profonds, eux aussi créateurs de droit, mais dont les racines étaient nettement religieuses. Nous avons en particulier insisté sur la grande vigueur des rapports unissant les confrères, dont l'intensité était telle que la fête annuelle nous avait semblé le remède contre leur usure. Jusqu'à leur disparition les collectivités confraternelles ne sont pas assimilables à la collectivité des habitants. Elles sont plusieurs à se partager l'ensemble des bourgeois, elles ont chacune leurs coutumes propres, leurs fêtes

particulières et leurs insignes distinctifs. Tout au contraire le renforcement du principe de territorialité est une des caractéristiques du système juridique engendré par la cité. C'est le fait de vivre sur un même sol qui crée le lien entre les citoyens et les rend aptes à participer à la vie politique et juridique de la ville.

Cette objection est d'ailleurs soulevée par Pirenne qui écrit : « Il est facile de montrer toute la différence qui existe entre la guilde, association volontaire, et la commune dont tous les habitants de la ville doivent nécessairement faire partie. » Cette différence se marque d'ailleurs également sur le plan des sanctions. La fraternité se réserve le droit de punir ses membres, et la peine maximum qui peut les frapper est l'exclusion de l'association; mais ces sanctions ne peuvent en aucun cas atteindre les non-membres; tout au contraire, les arrêtés pris par un magistrat communal s'adressent à tous ceux qui vivent dans les murs de la cité. Il nous semble bien que ces exemples montrent la différence qui existe nécessairement entre la ville et la fraternité. Si la bourgeoisie ne peut pas s'identifier à la confrérie, elle le peut encore moins avec la guilde marchande. En effet celle-ci est déjà un corps dont le recrutement est plus fermé puisqu'il s'adresse uniquement à une clientèle mercantile. Elle pourra encore plus difficilement que la confrérie accueillir de nouveaux membres sous le simple prétexte qu'ils viennent habiter un territoire délimité. D'ailleurs l'évolution de la guilde marchande confirme bien cet état de choses; elle ne cessera de s'aristocratiser et de limiter son recrutement à l'intérieur d'une certaine oligarchie. La présence de ces fraternités déjà spécialisées au début du XII[e] siècle indique seulement l'importance des facteurs économiques dans l'évolution de la structure interne des corps confraternels, mais cette évolution n'implique nullement que les guildes aient présenté un caractère d'universalité à l'intérieur des cités.

Confrérie et corps des bourgeois n'ont pas le même contenu sociologique et juridique.

Il semble bien d'ailleurs que si l'on envisage la nature sociologique des confraternités d'une part, et de la ville d'autre part, il apparaisse entre elles des différences absolues et radicales. La fraternité est une association qui s'actualise constamment, pour laquelle les formes juridiques ne sont que l'accessoire — quand elles existent — de sa cohésion interne. Il n'y a pas de rapports interindividuels donnant lieu à l'apparition de rapports seulement médiats. Nous avons essayé de montrer dans la première partie comment tout au contraire la confrérie se carac-

térise par son immédiateté. Les principales manifestations qui pourraient à première vue ressembler à des symboles assurant son unité n'ont pas ce caractère. La fête n'est pas le symbole nécessaire pour entretenir des relations entre les différents membres, elle pourra tout au plus le devenir à la fin du Moyen Age; mais dans la période de vitalité de ces associations elle n'est pas l'intermédiaire par lequel les individus sont obligés de passer pour entrer en rapport les uns avec les autres, elle est la forme sociale dans laquelle s'expriment les intuitions communes et collectives des confrères. La livrée nous avait également semblé présenter le même caractère. Au début, elle était la forme dans laquelle s'exprimaient les rapports communiels des participants et plus tard elle se dégrada pour servir d'intermédiaire entre des membres qui ne pouvaient plus créer entre eux des rapports directs et complets. C'est d'ailleurs ce qui expliquerait sa survie historique. Elle fut employée par ceux qui instauraient de nouvelles confréries comme un moyen pour redonner à ces associations un peu de cohésion.

La ville semble au contraire présenter des éléments différents En effet elle naît des exigences économiques de la renaissance commerciale du XI^e^ siècle et en particulier, comme il ressort d'ailleurs de la plupart des études qui ont été entreprises sur elles, elle est soumise à un droit nouveau qui est essentiellement un droit de marché. Ce droit mercantile sera le symbole nécessaire sans lequel il n'y aurait pas de relations entre les membres d'une même cité. Cette différence entre les rapports des citoyens entre eux et des frères à l'intérieur de la fraternité est telle que dans les périodes de crise nous voyons les dirigeants essayer de créer des relations nouvelles pour tenter de donner aux habitants de la ville plus d'énergie et plus de résolution dans la défense de leurs intérêts. Quand la ville est menacée dans son indépendance politique ou juridique, les échevins demandent à ses habitants de prêter serment; ne reconnaissent-ils pas ainsi que les relations journalières des bourgeois sont d'une autre nature et en particulier ne les engagent pas tout entiers dans l'aventure de leur commune ? Or c'est justement sous ce signe de la cohésion absolue que vit la fraternité et ceci non pas en période de danger, mais constamment puisque chaque année ces liens de fraternités sont rajeunis et recréés.

C'est le même phénomène qui est rapporté par M. Roger Grand [1]; il signale que pour l'ensemble des matières intéressant la collectivité urbaine il se crée une *collecta,* une *confratria* dont l'entrée est ouverte à tous les habitants d'an et jour. Mais ici il s'agit d'une association dont le recrutement se fait bien davantage sur des questions de fait que sur une volonté de vie

1. Roger Grand, *Revue d'histoire du droit,* 1943, p. 165.

commune; de toutes façons cette association est superposée à la ville, elle permet de resserrer les liens entre les habitants de celle-ci mais elle ne peut être confondue avec une association qui, au contraire, lui aurait donné naissance. En effet, elle est créée *a posteriori* pour renforcer l'unité de la cité par des moyens traditionnels dont le plus efficace était peut-être encore le serment.

M. Petit-Dutaillis a exactement dégagé le sens qui doit être attribué au mot *commune*. Celui-ci est en effet très souvent employé dans des cas qui ne réclament pas un vocable aussi précis. L'opinion de cet auteur est formelle : « Sans association par serment, il n'y avait pas de commune et cette association suffisait pour qu'il y eût commune. Commune a exactement le même sens que serment commun[1]. » Il souligne également l'importance impartie à l'emploi du serment dans les grandes villes des Flandres. Primitivement, elles étaient également des associations jurées. Donc la ville qui porte le nom de commune ne se distingue ni par la liberté juridique ou politique dont jouissent ses habitants ni par l'indépendance de son administration, mais par la permission qui a été accordée à ses habitants de s'associer par serment. Il semble donc que devant une commune — au sens défini par M. Petit-Dutaillis — nous nous trouvions devant une association dont les rapports avec les fraternités seraient particulièrement étroits. Cette collectivité d'habitants, liée par le serment, fait intervenir par là même des notions religieuses qui semblent négliger absolument l'importance du principe de territorialité dont nous avons fait l'une des caractéristiques de la cité. Il est certain que les rapports des citoyens ainsi unis doivent être plus complets et plus totaux que ceux qui s'établissent à l'intérieur des autres cités. L'emploi de serments secrets entre concitoyens pour sceller une conspiration montre l'importance extrême de cette habitude. Mais cependant nous allons voir que ce serment ne fonde pas une association présentant des caractéristiques analogues à celles des confréries. L'importance de l'appartenance géographique à la collectivité des habitants reste toujours essentielle même au soin des communes *stricto sensu*. En effet la prestation de serment ne provient pas d'une décision prise librement par les impétrants mais tout au contraire d'une obligation due au fait d'habiter sur le territoire de la commune. C'est ainsi que M. Petit-Dutaillis rapporte qu'à Senlis tous les habitants sans exception doivent jurer la commune[2]. En normandie et au sud de la Loire, dans les communes régies par les « établissements de Rouen », consentis par les Plantagenet, tous les habitants

1. Ch. Petit-Dutaillis, *Les Communes françaises*, p. 37.
2. Id., *ibid.*, p. 51.

étaient obligés de jurer la commune sinon au bout d'un an et d'un jour, ils devaient s'en aller; celui qui prétendait rester sans prêter le serment était enchaîné et emprisonné [1]. Ces exemples montrent que le serment a ici un rôle restreint. Evidemment il étend le domaine des relations entre concitoyens, mais il n'intervient que pour consolider une solidarité qui existait déjà et qui était basée sur d'autres notions. Nous n'avons donc pas la formation d'associations communielles analogues aux fraternités. Ce qui est la base de celles-ci c'est la volonté d'une union mystique, alors que le serment communal n'est qu'un mode de renforcement de rapports de voisinage. Nous avons vu comment l'éloignement des confrères ne rompait nullement les liens confraternels; il en va tout autrement à l'intérieur des communes. En particulier le départ à la croisade ne fait pas exception à cette règle [2] et rompt les liens créés par le serment communal; sont donc membres de la même commune non seulement ceux qui sont conjurés, mais surtout ceux qui habitent ensemble sur son territoire. Une seule exception est prévue qui autrement ruinerait par là même l'institution : les bourgeois doivent résider sauf quand leurs affaires les appellent au dehors, mais la date et la durée de leurs voyages sont soigneusement prévues [3]. Tout ceci montre clairement qu'avant toutes choses ce qui crée la commune comme toutes les autres villes médiévales, c'est le fait d'habiter dans une enceinte géographique.

La ville, dans le cours normal de son existence, est donc soumise à des lois très dissemblables de celles qui ont cours à l'intérieur des fraternités. La loi communale est née du commerce et de ce fait assure des rapports tels que les conduites et les consciences individuelles restent fermées les unes aux autres. Les relations ont pris un caractère de médiateté et n'existent que dans la mesure où elles passent par le relais d'un symbole qui se trouve être ici les nécessités nées d'un travail en commun et de l'exercice d'un négoce.

Cette différence de nature entre la commune et la confrérie explique également les différences d'activités que présentent ces deux groupements. Nous avons vu que la fraternité naissait spontanément et se traduisait par des formes juridiques souples, non encore rationalisées; il est donc normal qu'une semblable association cherche à accomplir un ensemble d'œuvres et ne limite pas son existence à une ou deux fonctions définies. Mais d'autre part ces formes spontanées ont toujours tendance à se traduire par des organisations et ces superstructures limiteront leur activité à un petit nombre d'œuvres et s'organiseront

1. Petit-Dutaillis, *op. cit.*, p. 56.
2. Id., *ibid.*, *op. cit.*, p. 45, note 1.
3. Id, *ibid.*, p. 64.

au mieux de la réalisation de celles-ci. La guilde — prise dans son sens restreint d'union mercantile — correspond à ce deuxième type d'associations et en ce sens s'apparente plus étroitement que la confrérie à l'administration urbaine. Elle est issue d'un mouvement confraternel, mais s'est spécialisée très rapidement; elle apparaît d'ailleurs surtout dans les régions commerçantes et industrielles des Flandes et du nord de la France, mais elle ne présente plus cette multiplicité de fonctions dont nous avons fait précédemment une des caractéristiques de la fraternité médiévale. Formée de commerçants, elle est destinée à leur assurer le maximum de garanties dans l'exercice de leur métier. Elle est donc par ce côté plus proche de l'organisation communale, mais nous avons vu pourquoi la plupart des auteurs, pour des raisons de faits, écartaient cependant l'hypothèse dans laquelle les communes seraient directement nées d'elle.

Mais il est également difficile d'assimiler fraternité et ville, ne serait-ce que par suite de la différence fondamentale de leurs structures sociologiques. Il n'y a pas entre elles de similitudes, ni dans le mode de création, ni dans l'organisation interne, ni dans les fonctions qu'elles assument. En particulier la ville est un organisme laïcisé qui peut effectivement participer à la vie religieuse de l'époque, mais ceci d'une façon extérieure et non pas parce qu'il est, lui aussi, corps religieux. Sa participation est officielle, guidée par des circonstances de fait. La fraternité au contraire vit de la vie religieuse du moment, parce qu'elle est elle-même corps religieux, créé pour le sacré et dont l'existence profane est le résultat des circonstances et porte atteinte irrémédiablement à la véritable nature interne de l'association.

Les confréries assument parfois des charges d'intérêt public.

Il ne faudrait cependant pas séparer totalement la vie des associations confraternelles et la vie des villes du Moyen Age; si un passage de l'une à l'autre nous semble difficile pour les raisons étudiées plus haut, il n'en demeure pas moins que pendant longtemps les fraternités assurèrent des charges que l'on pourrait qualifier d'ordre public. Les exemples sont nombreux où une fraternité s'occupe de police, d'impôts, mais ils ne nous semblent cependant pas suffisants pour assurer que la confrérie s'est transformée en corps échevinal car ces deux formes associatives, nous avons essayé de le montrer, correspondent à deux niveaux sociologiques différents et à deux périodes historiques également dissemblables.

Pirenne cite ainsi le cas de la fraternité de Saint-Omer dont la reconnaissance officielle fut faite par le châtelain Wulfric Robel (1072-1083) [1]. Il remarque que pendant les assemblées

1. Pirenne, *op. cit.*, t. I, p. 55.

portant le nom caractéristique de *potationes*, les dirigeants sont revêtus de pouvoirs disciplinaires; ils prononcent alors des amendes dont le produit joint aux cotisations payées par leurs confrères alimentent la caisse de l'association. Mais ce qui est très significatif, c'est que ce capital n'est pas exclusivement employé pour couvrir les frais de la fraternité, il sert également à des travaux d'utilité publique tels que construction des remparts du bourg et entretien des rues et places. Mais l'opinion de Pirenne reste cependant formelle : cette association est une association volontaire qui n'existe que par le consentement de ses membres et qui ne peut être confondue, ne serait-ce que pour cette raison, avec l'ensemble des bourgeois pas plus que ses dirigeants ne peuvent être assimilés aux échevins et magistrats municipaux. L'exemple de Saint-Omer n'est pas isolé puisqu'il semble bien qu'à Tournai les finances urbaines soient contrôlées au XIII[e] siècle par la charité de Saint-Christophe et à Lille par le comte de la Hanse [1].

Mais ces différents exemples sont surtout révélateurs d'un état d'esprit propre à cette période. En effet, certains particuliers, éminemment riches, engagent alors des frais dans l'intérêt de leurs concitoyens. Dans ce cas, il n'y a pas de doute, ils ne forment pas la commune et pourtant ils assurent certaines charges qui sont d'intérêt public. Ainsi un riche commerçant construit à ses frais une église à Saint-Omer [2], un autre rachète le tonlieu d'une des portes de la ville de Cambrai et pourvoit à l'entretien d'un pont [3]. Il semble donc que pour des nécessités pratiques ou pour des raisons de prestige les associations riches et les gros bourgeois aisés se livrent dans l'intérêt de la ville à des dépenses somptuaires. Le fait pour une collectivité de pourvoir à l'entretien de bâtiments publics ne permet donc point d'en inférer qu'elle représente la totalité des habitants de la cité. Mais ces exemples de confusion des attributions sont fréquents. C'est ainsi que Louvres en Parisis possède en 1270 [4] une confrérie qui s'occupe de l'entretien de l'église et des chemins, des puits, et même se charge de défendre ses membres contre les exactions fiscales des maires royaux lors de la perception de la taille. Lyon a gardé un souvenir frappant de ces grandes entreprises d'utilité urbaine qui furent faites par une seule collectivité. En effet Kleinclauz rapporte que le pont sur le Rhône fut construit par une association des « Frères du Pont » [5]. Cet édifice eut une telle influence sur les destinées de la ville qu'un sceau municipal validant deux actes de mai 1271 représente

1. PIRENNE, *op. cit.*, p. 160.
2. GIRY, *Histoire de Saint-Omer*, p. 370.
3. *Gestes des Evêques de Cambrai*, Edition de Smidt, p. 131.
4. Roger GRAND, *Les Paix d'Aurillac.*
5. KLEINCLAUZ, *Histoire de Lyon*, 1939, t. I, p. 150.

un pont à cinq arches unissant deux quartiers de la ville dont on distingue les maisons. Un autre sceau de 1320 figure également un pont; ceci montre toute l'importance que dut avoir dans la naissance de la ville la collectivité des Frères du Pont.

Ainsi il ne faut absolument pas mésestimer l'énorme influence qu'a eue dans la vie urbaine le mouvement confraternel. D'une façon générale son importance est peut-être plus grande dans la formation des villes que celle de la guilde marchande. En effet celle-ci est déjà une association tout entière dirigée vers les problèmes du négoce, alors que la fraternité a en elle plus de disponibilités. Evidemment dans les villes de Flandre exclusivement commerçantes la guilde marchande, ne serait-ce que par le seul fait de son prestige, avait une grande influence sur les destinées de la ville, mais elle n'eut jamais un rôle politique prépondérant; bien plus « elle ne joue un rôle politique que du jour où elle n'est plus une association autonome, c'est-à-dire du jour où elle est soumise à l'autorité des pouvoirs municipaux [1] ».

De toutes façons si l'on voulait trouver une association antérieure qui aurait engendré la commune il faudrait chercher une collectivité qui ait un caractère beaucoup plus général que la guilde marchande. La fraternité dans une certaine mesure répondrait assez bien à cette exigence de généralité et de vigueur. C'est, d'après Monti, l'avis de Candenzi qui fait dériver la commune des confréries; Monti lui-même est plus réservé et se borne à citer leur antériorité. Nous avons vu pour quelles raisons il nous semblait y avoir des divergences fondamentales entre ces deux associations. Le principe de territorialité qui est à la base de la vie urbaine est étranger aux fraternités et en revanche le caractère religieux de celles-ci fait tout à fait défaut aux cités; mais il n'en demeure pas moins que la ville et le corps de ses magistrats ont fortement été influencés par l'organisation des confréries. Nous venons de voir comment dans certaines villes celles-ci assumaient des charges publiques : c'est ainsi que souvent la confrérie de Saint-Jacques surveille l'ordre de la cité, mais il est possible de montrer que ce faisant elle agit dans son propre intérêt, car la première condition nécessaire aux pèlerins était de trouver des relais où ils ne soient pas attaqués.

Il est d'ailleurs difficile de donner un tableau précis des rapports entre commune et confrérie « en un temps qui fut le moins systématique du monde [2] ». Ce qui paraît certain ce sont les différences qui existent entre elles. Il semble bien que nous soyons ici à deux niveaux différents de l'activité humaine et que lorsqu'il y a passage de l'un à l'autre il y a changement total

1. Van der Linden, *op. cit.*, p. 95.
2. Roger Grand, *Les Paix d'Aurillac.*

des structures sociales. C'est ainsi que formellement il est parfois juste de dire que dans certains cas la confrérie est devenue la commune : M. Roger Grand remarque ainsi que, dans certaines villes, on voit un corps professionnel prendre, en tant que tel, la gestion des intérêts de toute la communauté urbaine. Mais lorsque ce phénomène a lieu, ce qui est d'ailleurs assez rare, il n'y a plus aucun rapport entre ce qu'était l'association avant ce changement et après. Il s'est produit une transformation totale et ce sont d'autres organismes plus fidèles à leur nature qui gardent en eux les caractéristiques du mouvement confraternel. D'ailleurs de semblables faits sont rares; ce qui est le plus courant c'est que pendant une certaine période plus ou moins longue mais qui ne semble pas dépasser le XIV^e^ siècle, la confrérie remplisse des charges publiques. Elle assume ces fonctions car il est conforme à sa nature de ne pas être cantonnée dans tel ou tel genre d'activité. Tant que l'administration de la ville ne demandera pas des organes absolument spécialisés, exclusivement chargés des intérêts communaux, elle pourra participer à l'administration de la cité. Mais de plus en plus elle sera exclue de cette gestion pour être rejetée dans un domaine exclusivement spirituel.

Il est cependant un point par lequel elle participe à l'organisation communale. En effet M. Roger Grand signale que dans un grand nombre de cas elle est devenue le collège électoral qui choisit dans son sein les représentants de la commune. C'est ainsi qu'étaient désignées les municipalités d'Aurillac et de Saint-Flour. Mais cela s'explique aisément par le prestige que devaient avoir ces associations dans leur ville et par l'intérêt qu'elles avaient à contrôler dans une certaine mesure la politique et l'administration de leur cité. Ainsi les destinées des fraternités et des bourgeoisies et de leurs magistrats sont constamment mêlées sans cependant être confondues. Comme le soutient M. Roger Grand, sauf exception, la confrérie ne deviendra jamais la commune mais elle aura eu une grosse influence sur son développement. Cependant il semble bien que, au lieu d'être transformée en échevinat, elle a été rejeté des fonctions publiques au fur et à mesure que celles-ci prenaient plus d'importance et plus d'autorité. Ainsi la pression des événements économiques et politiques précipite ce mouvement qui part d'une fraternité au sens large pour aboutir à une confrérie dont on pourra dire qu'elle sera un des organismes internes de l'Eglise.

CHAPITRE II

LES CONFRERIES ET LE TRAVAIL

Avec l'étude des rapports existant entre le métier et la confraternité nous abordons un des derniers problèmes concernant les rapports des confréries avec la société médiévale. Ces relations présenteront d'ailleurs de grandes analogies avec celles qui ont existé entre l'administration municipale et les confréries établies dans les villes. Dans l'un et l'autre cas nous assistons à ce mouvement dont nous avons signalé l'importance pour l'évolution de l'histoire des confraternités : l'association fraternelle perd sous la pression des événements extérieurs une grande partie de son unité et de sa cohésion. Ce sont des groupements issus d'elle, mais qui ne lui ont jamais succédé historiquement dans sa plénitude, qui se chargent d'assurer l'existence d'une partie de ses fonctions habituelles.

Il ne faut pas perdre de vue que cette transformation peut être saisie de l'extérieur et de l'intérieur. En apparence nous assistons peu à peu à la coexistence de groupements répondant chacun à une série de nécessités précises et autonomes. Parallèlement, dans la structure même de la fraternité, nous pouvons constater un changement de nature du lien confraternel. Ces deux modifications répondent exactement aux mêmes nécessités dans l'évolution historique de ces groupes. Elles ne se conditionnent pas mutuellement, mais elles sont toutes les deux, à des niveaux différents, l'indication du changement intime et radical qui s'est produit dans les associations sous la pression des événements économiques et politiques qui transformaient la ociété ambiante dans laquelle elles se développaient. Les deux phénomènes sont indissociables. Alors que la fraternité primitive s'émiettait en de nombreuses associations, le lien juridique unissant les confrères était également modifié. En particulier nous voyons apparaître de plus en plus nettement l'importance de certains symboles par l'intermédiaire desquels se créèrent de nouveaux liens, plus lâches et moins nombreux que ceux constitués précédemment.

L'étude des rapports de la fraternité et du travail dans le Moyen Age est particulièrement révélatrice de ce mouvement

de dégradation dans l'intensité des relations établies entre les frères, mais, pour des raisons assez difficilement discernables, nous verrons que de cet émiettement vont resurgir d'autres associations qui présenteront dans la plupart des cas une grande partie des caractères que nous avions attribués aux confréries du début du Moyen Age. C'est qu'ici nous nous trouvons à la frontière de deux domaines qui, différents dans leur nature, sont cependant presque toujours intimement mêlés : l'élément technique avec son caractère d'immanence et l'élément religieux caractérisé par sa transcendance. L'étude des fraternités en contact avec les techniques de l'époque prouvera qu'il est presque impossible de voir le passage de l'un à l'autre de ces domaines.

Coexistence des trois groupements : confrérie, corporation, compagnonnage.

Certaines associations, dont rien ne permet de supposer que leur caractère fut sensiblement éloigné de ceux établis pour les autres fraternités de cette époque, se créent dans les chantiers les plus importants, et il n'est pas douteux que la transmission de certains secrets et tours de main ont une part non négligeable dans la formation des groupes. Elles ont également leurs chapelles, leurs fêtes chrétiennes et se conduisent comme de véritables fraternités. Pour déceler leur nature exacte, nous allons rapidement essayer de voir l'évolution subie par les confréries sous la pression des événements économiques du Moyen Age. Dans cette évolution, nous espérons montrer qu'il y a un point critique qui nous permettra d'éclairer un peu plus la véritable nature de ces groupements : le moment où les fonctions économiques et techniques vont irrémédiablement se différencier et aboutir à une profonde cassure entre ceux qui travaillent de leurs mains et ceux qui utilisent ce travail pour lui faire produire une valeur dans la structure économique du moment. A cette période, nous nous trouverons en effet en présence de trois ordres différents d'associations : les corporations, les confréries proprement dites et les compagnonnages. Le problème est ainsi plus complexe que ceux que nous avons précédemment rencontrés. Dans les autres cas envisagés la fraternité était amputée d'une de ses attributions au profit d'une organisation nouvelle. Ici l'éclatement est plus profond car, si les corporations sont d'une nature nouvelle, compagnonnages et confréries participent, dans la plupart des cas, de raisons d'exister sensiblement de même nature et surtout sont caractérisés par les mêmes formes de vie sociale alors que leur existence est scandée de pulsations rituelles présentant de grandes analogies.

Jusqu'au XIII^e siècle il n'y a pas de corporations.

Nous avons déjà signalé comment Van Der Linden indique la confusion existant au début du Moyen Age entre commerçants et artisans, et comment il était extrêmement malaisé d'opérer une séparation entre les associations mercantiles et les unions des travailleurs manuels. Cette confusion est soulignée par la plupart des auteurs et est d'ailleurs mise en évidence par des analogies de vocabulaire. M. Coornaert[1] rappelle qu'en Angleterre le nom de *guilde* désigne toutes les communautés économiques; ainsi au XII^e siècle la communauté des tisserands de Londres porte le nom traditionnel de *guide*. De même en France, à Arras, le XIII^e siècle voit apparaître sous le nom de *gueudes* des groupements de métiers. Ce sont ceux des tondeurs de drap, des bouchers, des boulangers dont l'activité ne peut être confondue avec celle des marchands groupés à l'intérieur des guildes marchandes. Cependant dans ces deux cas le même vocable désigne ainsi des groupements différents.

L'emploi du mot *guilde* dans des sens si divers puisque tour à tour il peut désigner des associations mercantiles, des unions de métiers, ou des groupements religieux, semble bien indiquer qu'au début la même forme de groupements répondait à ces diverses activités non encore nettement différenciées. Lorsque les membres d'une même profession se groupèrent, ils employèrent ainsi un mot dont le sens n'était pas défini et ne s'appliquait pas automatiquement à un organisme précis. Primitivement et jusqu'au XIII^e siècle, les associations, quel que soit le nom qu'elles portent, ne limitent jamais leur recrutement à une seule profession. Qu'elles s'appellent guildes, confréries ou charités, les éléments qui les composent n'appartient pas à un seul métier. Fondées sur d'autres bases que celles engendrées par un travail commun, leur recrutement reste ouvert. A Valenciennes la charité qui groupe les hommes qui naviguent sur mer est également composée de boulangers, de foulons, de tailleurs, de cabaretiers. Il en est de même également dans le Midi de la France où les confréries réunissent ceux qui veulent pratiquer en commun une certaine forme de vie spirituelle, et non ceux qui, dans leur existence profane, ont les mêmes activités. Mais cet état confus ne pouvait se prolonger. Les marchands riches composant le patriciat des villes du Moyen Age vont former des associations dont le recrutement aristocratique écartera définitivement les manœuvriers. Ces associations garderont presque toujours l'appellation de guilde, mais la dernière étape de ce mot établit une coupure totale entre la guildonia carolingienne et l'union des

1. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, p. 208.

grands marchands. Le mot a été conservé mais recouvre des réalités complètement différentes. Nous sommes en présence d'un corps politique fermé et non plus d'une origine religieuse actualisée et périodiquement recréée.

Apparition des corporations.

Au même moment les travailleurs des différents métiers sentirent le besoin de se grouper et de former également des associations dont le recrutement ne s'effectuerait qu'au sein de la même profession. Mais il ne semble pas que la formation de ces associations se fît d'une façon unique. En effet certaines confréries perdirent peu à peu leur caractère religieux pour devenir des organismes économiques; au contraire, certaines associations de métiers se formèrent en utilisant des rituels et des habitudes sociales empruntées aux fraternités. A aucun moment il n'est possible de dire que la fraternité s'est transformée en corporation sur le plan général. Si certaines n'ont plus gardé d'activité que sur le plan profane, d'autres au contraire, se préoccupent exclusivement de la vie spirituelle de leurs membres et doublent alors les associations de métiers. Comme toujours dans l'histoire de ces groupes il est impossible de délimiter des classifications précises car il n'y a pas de rupture nette entre les associations professionnelles dont l'existence est surtout orientée vers des buts économiques et les confréries dont les mobiles sont plus fortement religieux. La seule chose qu'il soit possible de tenter, c'est de dégager des tendances évolutives à l'intérieur de ces associations et de saisir des moments révélateurs de leur contenu réel. Si l'on essaie de saisir la forme sous laquelle apparaissent les premières associations corporatives, il est indéniable qu'elles sont encore très proches des fraternités qui les précèdent. Elles ont en particulier gardé la plupart des coutumes sociales de celles-ci. C'est ainsi que les boulangers d'Arras au XIII[e] siècle ont conservé l'habitude de l'assistance aux obsèques et de la conduite faite aux défunts et que les tondeurs ont encore l'obligation annuelle de tenir un plaid [1].

Les métiers et les guildes de métiers.

Il en est ainsi de la plupart des métiers qui commencent à s'organiser; ils ne se différencient pas nettement des fraternités qui existaient déjà depuis plusieurs siècles. Pendant longtemps même il semble que ces associations se soucient davantage

1. COORNAERT, *Les Ghildes médiévales*, p. 209.

d'entr'aide entre leurs membres que d'organisation de la production et des échanges économiques. M. Coornaert leur réserve le nom de *ghildes de métiers* alors qu'il attribue celui de *métiers* aux organismes plus nettement professionnels qui commencent à se constituer au XIII[e] siècle. Ceux-ci sont dès l'abord beaucoup plus en rapport avec les autorités urbaines et auront une place quasi-officielle dans l'organisation de la société de cette époque. Cette remarque est très révélatrice car nous avons vu que l'une des raisons profondes qui avaient motivé l'apparition des associations confraternelles était un désir étroit de solidarité qu'il ne fallait pas confondre avec un devoir de charité introduit postérieurement sous l'influence de l'Eglise. Mais il ne nous semble pas que la différence soit si nette entre des associations qui seraient nées exclusivement de l'économie et d'autres qui prolongeraient les réalités intimes des confraternités. Certaines associations de métiers ont pu garder plus longtemps que d'autres des habitudes d'assistance mutuelle et d'entr'aide, alors que dans la même ville d'autres centraient de plus en plus leurs préoccupations sur des nécessités de production, mais il n'existe aucune différence de nature entre elles. En effet, M. Coornaert, malgré la distinction qu'il a établie entre ghildes de métiers et métiers, remarque que ceux-ci, malgré « leurs origines techniques et administratives », assureront leur personnalité en adoptant les vieux usages des guildes, banquets, cérémonies religieuses, assistance mutuelle. Même si ces rites ont perdu leur caractère essentiel et leur pouvoir générateur, ils n'en témoignent cependant pas moins que les membres d'un même métier, même lorsqu'ils se groupèrent sous la poussée de nécessités purement profanes, tentaient de donner à leurs associations une forme communielle en employant des rituels dont ils ne pouvaient ignorer le pouvoir de cohésion et la force de communion.

Il est donc bien difficile de dire qu'il existe une différence de nature entre les guildes de métiers et les métiers. Dans les uns et les autres nous retrouvons ce trait déjà maintes fois signalé au sujet des confréries : il n'y a pas de délimitation entre le profane et le sacré à l'intérieur de ces groupements. Ces deux ordres d'activités s'y manifestent conjointement, ce qui ne veut nullement dire que cette coexistence ne provoque pas des tensions et des conflits qui sont une des raisons de l'évolution de ces groupes. Les groupements nés presque uniquement pour assumer un rôle dans l'organisation économique et qui deviendront des corporations entièrement laïcisées ne gardent plus évidemment que des traces de vie communielle, mais ces survivances sont cependant importantes. Elles tendent à prouver que ces différentes associations sont toutes issues du même élan qui poussait les hommes à s'unir pour recréer des groupes fraternels dont la vie s'apparentait sur bien des points avec celle

de la famille. Ce n'est que peu à peu que les associations virent leur activité devenir entièrement profane ou tout au contraire s'orienter exclusivement vers des œuvres pies.

Mais il ne semble pas que l'on puisse affirmer que les confraternités sont devenues des confréries de métier et ont engendré à leur tour les corporations. En effet, celles-ci lorsqu'elles devinrent un des rouages de l'organisation sociale furent presque toujours doublées d'associations de prières. Mais à une confrérie ne correspond pas une corporation et réciproquement : plusieurs associations de métiers peuvent se réunir en une seule confraternité pour prier et tout au contraire un métier peut voir ses membres se répartir entre plusieurs fraternités. C'est ainsi qu'à Chartres les membres de la draperie se divisent en deux fraternités alors que les orfèvres parisiens en possèdent quatre. Tous ces exemples montrent l'extrême complexité des rapports entre corporations et confréries. Mais, le fait qu'à une corporation ne corresponde pas automatiquement une confrérie indique que ces deux associations n'ont plus des buts identiques et correspondent à des préoccupations bien différentes.

Laïcisation de certaines confréries.

Il semble que le mode d'apparition des métiers indique toujours des liens indissociables avec des formes associatives religieuses. S'ils apparaissent au XIII^e^ siècle, ils utilisent cependant des rituels proprement confraternels, et s'ils proviennent d'associations antérieures ils sont le produit d'une laïcisation presque toujours incomplète. C'est ce dernier phénomène qui est le plus important pour l'histoire des confréries au Moyen Age. M. Coornaert a mis en lumière comment à partir du XIII^e^ siècle de nombreuses fraternités voient le contenu de leurs statuts s'incurver dans un sens de plus en plus profane. Il montre également comment les associations nouvellement créées sont de moins en moins en rapport avec l'élément religieux. Il est d'ailleurs fort remarquable que cette tendance à la laïcisation atteigne indistinctement les éléments religieux provenant du christianisme et ceux qui lui sont antérieurs. Etudiant les différents articles ajoutés, au cours de trois périodes distinctes, aux statuts de la charité des marchands de Valenciennes, M. Coornaert montre que les articles traitant des affaires temporelles de la charité au nombre de six au départ se voient successivement ajouter treize puis quinze articles. Au même moment des articles traitant de la beuverie et des distributions de vin ne sont augmentés que de cinq, puis de sept paragraphes nouveaux alors que l'additif n'est que d'un seul pour les obsèques et autres devoirs de charité.

En examinant d'ailleurs ce texte de plus près on s'aperçoit que les frères ne sont plus unis comme ils l'étaient précédemment. L'évolution des statuts consacre le relâchement des liens existant à l'intérieur de l'association. L'article 23 montre que les confrères ne sont plus assidus à la beuverie; les autres consacrent un affaiblissement sensible de la solidarité : l'association ne peut engager ses biens pour les membres sans ressources; pour protéger un frère, les confrères ne sont plus tenus de courir le risque d'être tués ou faits prisonniers et même le soin de veiller les morts est confié à des clercs payés. Le mouvement de laïcisation et l'affaiblissement de la vigueur des liens confraternels semblent bien aller ici de pair. Le premier symptôme de dégradation dans l'intensité des rapports existant à l'intérieur de l'association porte atteinte à ce qui était l'essentiel de ces associations, c'est-à-dire l'entr'aide et la solidarité totales. Dès lors les confréries verront se développer à leurs côtés des corporations d'où sont pratiquement exclues toutes préoccupations d'ordre spirituel. M. Coornaert[1] cite également le cas de la charité des tondeurs d'Arras qui avait gardé des obligations religieuses jusqu'au XII[e] siècle, et dont les statuts rédigés de nouveau en 1236 ne portent plus que sur des sujets profanes et techniques. Evidemment, elle s'appelle toujours charité de Dieu et de Saint-Julien, la laïcisation n'est pas totale, mais « l'engagement personnel de chacun des confrères ne le liait pas aux autres de la même façon absolue ». De plus en plus les statuts qui apparaissent au XIII[e] siècle concernant les unions de métiers, insistent sur le côté économique et technique de l'association au détriment des obligations religieuses; l'engagement personnel et la solidarité choisie et voulue cèdent le pas devant une discipline extérieure et en quelque sorte administrative. C'est à partir de ce moment que nous verrons constamment l'organisation de métiers ne plus suffire à la vie de ses membres et ceux-ci se retrouver à l'intérieur de confréries qui vont s'occuper exclusivement des chapelles, du luminaire et de la charité.

L'association confraternelle, qui jusqu'à cette période devait suffire pour assumer les différentes préoccupations de ses membres, se trouve ainsi scindée en deux. Mais ni l'un ni l'autre de ces groupes nouveaux ne possède l'ampleur qui existait primitivement. D'ailleurs lorsque, pour des raisons précises, les métiers essaient de conquérir des privilèges contre les pouvoirs publics, les membres des corporations tentent de recréer pour un temps défini les vastes collectivités primitives. Nous avons vu que cette tendance avait pu également être décelée dans les communes : au moment du danger, les échevins consolidaient les rapports liant les concitoyens par la formation d'amitiés

1. Coornaert, *Les Guildes médiévales*, p. 219.

créées par le serment. De même les métiers menacés vont recréer des collectivités particulières placées sous le double signe du serment et de la beuverie. C'est ainsi qu'à Bruges en 1280 les autorités voulant rétablir l'ordre compromis et s'appuyant sur les chefs des corporations interdisent « d'établir une guilde ni de manger en guilde ». Mais ce ne sont plus là que des cas spéciaux. Comme la commune, la corporation présente d'ailleurs un caractère qui la distingue des confraternités. Elle n'est plus l'association où se rencontrent volontairement des hommes désireux de partager et de vivre en commun la plupart des difficultés et des joies de leur existence, elle a un caractère obligatoire pour tous ceux qui exercent une même profession. Ce caractère apparaît au XIII^e^ siècle [1] et ce n'est que par hasard que les artisans peuvent éviter d'être incorporés au sein d'un de ces organismes. C'est le cas des manants de l'abbaye de Saint-Denis et de Saint-Marcel, spécialisés dans la draperie [2], mais il ne s'agit là que d'une exception. Une telle association fondée ainsi par voie d'autorité ne peut évidemment plus posséder les structures internes caractéristiques des fraternités. Pour des raisons dues à l'importance croissante de la vie économique la confrérie ne suffit plus à régir et à réglementer les attributions professionnelles. Le schéma s'est modifié et durera jusqu'à la fin de l'Ancien Régime, d'un côté la corporation de plus en plus laïque et jouant de plus en plus le rôle d'un organisme public, de l'autre la confrérie assouvissant les nécessités spirituelles des membres des métiers et de plus en plus incorporée dans la hiérarchie ecclésiastique.

Apparition des premiers compagnonnages.

Les deux associations, chacune de leur côté, eurent donc un rôle précis dans la constitution de l'ordre de l'Ancien Régime. La corporation assuma des tâches économiques et politiques, tandis que la confrérie participait à l'ordre ecclésiastique. D'ailleurs les anathèmes qui frappent ces dernières sont de plus en plus rares, et les condamnations théologiques semblent bientôt être réservées à des organismes dont l'apparition historique se situe aux XIII^e^ et XIV^e^ siècles, mais dont le passé est certainement antérieur à cette date. Les compagnonnages en effet vont voir se liguer contre eux les pouvoirs publics et l'Eglise comme ceux-ci s'étaient longtemps unis pour combattre les confréries.

1. G. Des Marez, *La Première Etape de la formation corporative*, p. 422. L'auteur cite un document de la fin du XII^e^ siècle qui montre que les marchands peuvent ne pas entrer dans la guilde.

2. Coornaert, *Les Corporations*, p. 68.

Ils présentent en effet avec ces dernières de grandes analogies, leur vie sociale est intense, scandée de festivités, jalonnée de rituels et surtout ils restèrent en marge de la société. Il est difficile d'étudier leur vie sociale car les documents qui les concernent sont rares et ont été détruits la plupart du temps par les compagnons eux-mêmes, jaloux de garder les secrets de leurs assemblées. Les quelques détails qui nous sont connus sont fort révélateurs; ils nous font entrevoir la forme communielle de ces groupements et leur existence en marge des systèmes juridiques de leur époque. Nous allons voir comment les traditions qu'ils perpétuent les rattachent indiscutablement au mouvement confraternel et comment dans la plupart des cas il est impossible de les distinguer des confréries proprement dites. Les différences ne seront totales et radicales qu'à la fin de l'évolution de ces groupes. Pendant un grande partie du Moyen Age, ces différentes associations sont indissociablement mêlées. La confrérie a longtemps assumé les charges de la vie communale et de la vie économique, nous l'avons vu. Pendant une longue période, presque jusqu'au XII[e] siècle, la confrérie est la commune, le métier, l'association de prières; de même elle sera pendant un temps assez long l'union des hommes liés par la pratique d'une même technique et se regroupant pour se transmettre certains tours de mains, mais aussi pour vivre jusqu'au bout les conséquences de l'usage de cette technique.

Le compagnonnage est lui aussi une association religieuse.

Nous avons étudié la commune et la corporation pour bien montrer ce que les fraternités n'étaient pas devenues, mais les réalités sociologiques qu'elles avaient assumées pendant la période où leur vie fut le plus intense. Le procédé sera sensiblement le même ici, car il semble également que pendant une période la confraternité vit se grouper dans son sein les techniciens d'une même entreprise. La différenciation vint plus tard comme pour toutes les autres activités dont elle était primitivement chargée. Si la confrérie ne se transforma pas en commune, pas plus qu'elle ne devint la corporation, il n'en est cependant pas moins certain que ces groupements proviennent de l'éclatement des multiples fonctions assumées par elle. Mais nous avons déjà remarqué que ce changement révélait une modification de structure et qu'après ces différentes amputations le caractère primitif de la fraternité ne se retrouve plus dans aucun de ces groupes. De même le compagnonnage va prolonger pendant de nombreux siècles — puisqu'il survivra à la révolution — une des fonctions confraternelles. Mais ici la séparation jouera sur un plan plus intime. Jusqu'à présent nous avions vu la rupture

s'opérer au niveau du contact entre le profane et le sacré. Il n'en sera plus de même ici. Le compagnonnage ne deviendra pas une association purement profane, l'étude des habitudes et la conservation des traditions le prouvent. Les coutumes rituelles confraternelles comme le banquet ne se sont jamais complètement perdues à l'intérieur des corporations mais, nous l'avons déjà dit, ce ne sont là que des vestiges sans portée et sans signification. Au contraire nous allons voir se prolonger avec le compagnonnage des habitudes communielles dont la signification est toujours précise et la pratique toujours efficace.

Les premiers compagnonnages apparaissent sur les grands chantiers.

Les traditions font remonter les origines de ces associations à des périodes très reculées. Pour elles les devoirs auraient déjà existé parmi les ouvriers qui ont travaillé à la construction du temple de Jérusalem au temps de Salomon. Adoniram, architecte du temple, aurait donné le premier devoir d'où le nom d' « Enfants de Salomon » qui fut plus tard adopté par les tailleurs de pierre. Certains autres récits rattachent ces groupements à ceux constitués par les peuples hindous et par les Grecs et les Romains; ils suivraient alors l'exemple du corps des architectes et prêtres dyonisiens. Mais il faut évidemment faire ici la part du désir de donner à ces origines un caractère prestigieux. Il est fort possible que les artisans antiques connurent des associations où se regroupaient les ouvriers pratiquant le même métier, mais cela ne veut pas dire qu'il y ait eu filiation historique de ces groupes jusqu'au compagnonnage. Il s'agit bien plutôt là d'une habitude humaine que l'on retrouve dans presque toutes les sociétés. Les techniciens se sont toujours groupés en associations plus ou moins secrètes, suivant que leurs activités sont plus ou moins conformes au bien-être de la société dans laquelle ils travaillent.

Historiquement les compagnonnages apparaissent d'une façon certaine au XVI^e^ siècle et leur vitalité s'affirmera jusqu'au milieu du XIX^e^ siècle. Leur existence en Europe occidentale est cependant certainement antérieure à cette date. Leur première manifestation officielle se situerait au moment de la construction des grandes cathédrales : Notre-Dame de Paris, Cologne, Chartres[1]. Sur les chantiers ainsi créés, les artisans se seraient groupés suivant leurs professions. La première association de francs-maçons, selon Martin-Saint-Léon, correspondrait à la construction de la cathédrale de Strasbourg. L'élévation de la

1. Martin-Saint-Léon, *Histoire des corporations*, p. 303.

nef dura vingt-cinq ans, de 1250 à 1275. L'habitude contractée au cours de ces travaux se serait rapidement étendue en Allemagne, puis en France. Mais il ne faut certainement pas essayer de chercher la date exacte de la formation de semblables associations. Dans la mesure où elles répondent à une nécessité issue d'un travail en commun, elles ont dû naître empiriquement au gré des besoins et des circonstances.

La date de la construction de la cathédrale de Strasbourg est le plus souvent retenue, car elle est celle du premier statut connu, mais il existe des traces de l'existence de groupements semblables au moment de la construction de Chartres; or, les sculptures du portail royal datent de 1145, alors que l'achèvement de la construction dure plus d'un demi-siècle, de 1194 à 1260. Dulaure, dans son *Histoire de Paris,* affirme l'existence de francs-maçons en Grande-Bretagne dès le XI^e^ siècle. Mais jusqu'à la fin du XIV^e^ siècle, début du XV^e^, il ne semble pas que l'on puisse affirmer la spécificité absolue des associations compagnonniques face aux fraternités. Les ouvriers de cette époque étaient unis comme les frères sous le double signe du sacré et du profane, et ils garderont d'ailleurs cette aptitude ambivalente pendant toute la durée de leurs associations. Ce n'est que peu à peu que s'opérera une rupture très lente et très progressive entre les fraternités et les devoirs. Les premières apparitions de ces associations ont lieu sur les grands chantiers entre les ouvriers venus de contrées géographiques différentes pour participer à la construction des importants ouvrages d'alors : cathédrales, ponts. Mais à cette époque, il n'est pas possible de les opposer aux confréries. Martin-Saint-Léon [1], étudiant les origines des frères pontifes, indique clairement qu'il s'agit ici d'une confraternité. Elle apparaît pour la première fois en 1176 au moment de la construction du pont d'Avignon, et elle est citée ensuite dans une bulle papale de 1189. Le comte de Toulouse accorde des franchises à une association de frères pontifes en 1203 et en 1237. Les textes sont vagues et il semble que les frères étaient, suivant les lieux et les époques, soit des clercs, soit des laïcs. Mais l'élément caractéristique est ici que la formation de semblables unions a lieu entre les ouvriers qui utilisent la même technique, possèdent les mêmes tours de mains et se transmettent par voie orale les différents secrets nécessaires à la pratique de leur art. M. Coornaert [2] insiste sur le problème posé par cette nécessité de la transmission des tours de mains et sur la constance de certaines nécessités matérielles. Reprenant le problème tant de fois soulevé des nautes parisiens, il signale que ceux-ci n'apparaissent en fait qu'au IX^e^ siècle. Il n'accepte pas l'explica-

1. Martin-Saint-Léon, *Le Compagnonnage*, p. 25 et suiv.
2. Coornaert, *Les Corporations*, p. 43.

tion donnée par certains auteurs faisant dériver cette association des *navicularii* romains, mais remarque cependant : « Au cours des siècles antérieurs au IX^e^, la Seine n'a pas cessé de couler ni de servir au moins à l'approvisionnement de la ville... [1]. » Martin-Saint-Léon avait déjà étudié les problèmes soulevés par cette nécessité de la transmission des secrets de fabrication, et par le fait que certaines réalités géographiques appelaient les mêmes solutions, quelle que soit la période historique à laquelle on se place.

Le texte du concile de Lavaur.

Ce sont des nécessités essentiellement pratiques qui ont pu ainsi pousser les ouvriers d'une même profession à s'unir. Cette union était d'ailleurs chez eux une nécessité absolue, car il fallait bien qu'ils enseignent à leurs successeurs les rudiments de leur travail. Il est donc normal de voir naître un peu partout sur les grands chantiers des fraternités que Martin-Saint-Léon nomme confréries d'ouvriers et qui devaient par la suite se transformer en compagnonnages. Cet auteur a essayé de dégager le moment où l'on pouvait, pour désigner ces associations, substituer le mot *compagnonnage* à celui de *confrérie*. Le premier texte pouvant se rapporter à la formation des devoirs serait un décret rendu par le concile de Lavaur en 1368 [2]. Mais, ajoute Martin-Saint-Léon, cette opinion est purement conjecturale. Le concile dénonce en effet les vêtements uniformes, signes et caractères emblématiques portés par les confrères, mais de semblables expressions, si elles peuvent se rapporter aux rubans, couleurs et canes, fort usités de tout temps chez les compagnons, peut également se rapporter aux habitudes vestimentaires de type nettement confraternel que nous avons déjà rencontrées. Il reprend alors son hypothèse selon laquelle les compagnonnages seraient apparus sur les chantiers au XIII^e^ siècle, mais nous avons vu comment il était difficile d'affirmer alors une différence entre eux et les confréries. Les premiers textes les citant sans ambiguïté possible sont des règlements, des édits et des décisions judiciaires du XVI^e^ siècle. Ils sont d'ailleurs menacés, lorsqu'il s'agit de textes émanant des pouvoirs publics, en raison des troubles et des grèves qu'ils fomentent parfois.

Les compagnonnages ne sont pas aes groupements de classe.

L'évolution de leurs associations pourrait faire penser que l'on se trouvait en face des premiers groupements de classe qui aient existé en Occident, mais il ne semble pas que cette inter-

1. Coornaert, *Les Corporations*, p. 45.
2. Martin-Saint-Léon, *Le Compagnonnage*, p. 14.

prétation soit exacte. Evidemment, à la fin de l'Ancien Régime, les compagnonnages se présentent indiscutablement comme des organisations où se retrouvent exclusivement les ouvriers, mais ils ne possèdent cependant pas un esprit général de lutte contre les patrons et les structures capitalistes en train de s'établir. Bien qu'ils recouvrent la France d'un réseau d'organisations se soutenant les unes les autres, leurs luttes peuvent aussi bien être dirigées contre les membres d'un devoir voisin que contre les maîtres des corporations. S'ils se rencontrent sur les routes, gavots et dévorants d'une même profession règlent les inimitiés séculaires qui les séparent sous formes de batailles rangées souvent fort meurtrières. Ces échauffourées sont nombreuses sans prendre toujours cependant l'ampleur des combats engagés dans la plaine de la Crau en 1730 entre Enfants de Salomon et Enfants de maître Jacques. D'un autre côté, les anciens membres des devoirs, même s'ils sont devenus maîtres, soutiennent leurs anciens compagnons et n'engagent chez eux que des ouvriers appartenant au devoir dont ils sont issus. Ces différents exemples montrent clairement qu'il ne s'agit nullement ici d'associations de type prolétarien se heurtant aux exigences patronales. D'ailleurs au fur et à mesure que les syndicats se développeront au cours du XIX[e] siècle, ils feront par là même disparaître les séculaires formations de compagnonnage. Il est vrai que cette disparition correspondait également à un changement de structure dans le travail lui-même.

Cette influence du développement du machinisme sur le déclin rapide des compagnonnages est relevée par M. Coornaert[1]. Il est certain que les nouvelles bases techniques du travail furent une des causes qui détournèrent les ouvriers de ces associations traditionnelles. D'une part, ce changement portait atteinte directement aux habitudes de travail et d'autre part, en groupant les ouvriers dans des entreprises de plus en plus vastes, il créait un prolétariat dont les associations seraient basées principalement sur la notion de classe. Les décisions ecclésiastiques n'éclairent pas mieux le moment précis du passage de la confrérie au compagnonnage. Nous avons vu que le texte du concile de Lavaur pouvait aussi bien se rapporter à l'une comme à l'autre de ces associations. D'ailleurs l'attitude de l'Eglise est pleine de contradictions à leur égard. Elle reprend les condamnations séculaires contre les confréries d'ouvriers qui indiquent un état charnière, et cependant tolère aux ouvriers de l'époque de grandes libertés. Palanqui raconte en effet que les chapiteaux des églises seraient d'une conception entièrement opposée à celle des portails et des narthex. L'iconographie des premiers est incontestablement basée sur l'orthodoxie chrétienne, mais

1. Coornaert, *Les Corporations en France*, p. 245.

celle des seconds révélerait un langage d'initiés seulement compris par les compagnons. Lorsque l'on sait que ceux-ci usaient également de cris absolument inimitables et formant un code particulier, il n'est pas improbable qu'ils aient également sculpté des œuvres exclusivement ésotériques. L'Eglise ne pouvait ignorer ces habitudes, mais cependant elle les a tolérées, peut-être sous l'influence des nécessités, car il fallait bien confier l'exécution des monuments aux corps de métiers, mais peut-être également, continuait-elle ici l'attitude traditionnelle qu'elle a toujours eue à l'égard des confréries. Nous avons vu comment elle a accepté celles-ci, ne censurant que les faits qui lui semblaient par trop hétérodoxes. L'attitude prise devant les compagnonnages est sensiblement la même. La sentence de la Faculté de théologie du 14 mars 1655 semble faire le point des rapports entre l'Eglise et les compagnonnages. Mais elle reprend contre eux la plupart des griefs qu'elle n'a cessé d'imputer aux fraternités : impiété, profanation des mystères de la religion, traditions diaboliques...

Il est donc bien difficile d'assigner une date précise à l'apparition des compagonnages. Il est simplement possible de remarquer qu'à partir d'une certaine période les confraternités établies entre ouvriers d'une même technique se multiplient. Certains auteurs affirment ainsi que les compagnonnages sont apparus au moment où l'Ouest de l'Europe se couvrait de grands chantiers. Mais il est peut-être plus juste de remarquer qu'à cette date les fraternités se forment plus volontiers dans le milieu ouvrier, et qu'elles commencent à présenter des caractères spécifiques. Ces associations, sous certains rapports, sont déjà des compagnonnages, mais sous d'autres côtés peuvent encore être englobées sous le terme général de confréries. Leur principale caractéristique est de naître chez des techniciens.

Nous avions pu précédemment saisir le moment où les communes et les corporations devenaient des corps autonomes car elles présentaient alors des formes juridiques stables et rationalisées non employées par des groupes communiels. Les habitudes religieuses qu'elles avaient conservées apparaissaient nettement comme des survivances. Mais il va être impossible d'opérer ainsi vis-à-vis des compagnonnages. Ces associations ne se présentent à aucun moment comme de simples organisations corporatives, leur vie sociale reflète au contraire des préoccupations et des habitudes qui révèlent des analogies évidentes avec les confréries et qui montrent que les deux groupements ont longtemps été confondus au sein d'une même association. Leurs coutumes ne pourront pas plus nous révéler la date de séparation que l'étude des textes documentaires, car elles ne feront apparaître que les analogies existant entre eux. En particulier les modes de création de l'association font appel à des

formes rituelles dont le sens est proche de celui que nous avons reconnu à la bevée et à l'assistance aux offices religieux.

Rites compagnonniques.

Ces éléments rituels sont peut-être même encore plus caractéristiques car ils présentent le caractère d'une véritable initiation. A l'issue de cette cérémonie le compagnon aura le droit de porter un nom nouveau, ce qui indique clairement qu'il a accédé à un stade différent de sa vie et qu'il a en quelque sorte opéré une nouvelle naissance. Celle-ci d'ailleurs est solennisée par un nouveau baptême. Des anciens compagnons tiennent respectivement la place du parrain, de la marraine et du prêtre et baptisent le postulant sous un nouveau nom par l'intermédiaire de l'eau. Mais, dans leur ensemble, les procédés d'initiation sont malheureusement difficilement connaissables, car les compagnons qui en ont parlé n'en ont fait connaître que des bribes; il semble cependant que l'on puisse les diviser en deux domaines distincts. Dans le premier l'élément chrétien est conservé quitte à être déformé au point de ne plus sembler qu'une parodie, dans le second il est indéniable que l'emploi des procédés magiques l'emporte. M. Coornaert [1] rapporte ainsi les rites d'initiation chez les chapeliers. « La cérémonie se déroule devant une table : une nappe la recouvre et figure le Saint-Suaire; les quatre pieds représentent les autres évangélistes, le dessous de la table le Saint-Sépulcre; une croix rappelle la Passion du Christ; un coffre l'arche de Noë; un buffet le tabernacle de Jacob, etc... L'aspirant introduit proclame : « Honneur à Dieu ! Honneur à la table ! Honneur au prévôt ! etc... » Nous sommes loin assurément de l'orthodoxie ecclésiastique et cependant un ancien compagnon devenu prêtre ne considère pas qu'il y ait opposition entre son apostolat et la fidélité à ses anciens compagnons [2].

Mais d'autres habitudes n'ont plus aucun caractère chrétien : elles ne servent qu'à s'assurer que le postulant possède un pouvoir et une résistance suffisante pour supporter la charge nouvelle qui va peser sur lui. Ce sont presque toujours dans ce domaine des épreuves d'ordre physique dont il ne nous a été conservé que des bribes. La plupart des auteurs se dispensent de décrire certaines d'entre elles sous le prétexte général d'obscénité; des autres ils ne laissent entrevoir que quelques traits généraux. Les plus habituelles semblent être la privation de sommeil qui peut aller jusqu'à une veille de plusieurs jours, des hachures ou des coupures lavées avec de la cendre délayée dans de l'eau, etc... Dans certains cas les participants recourent

1. Coornaert, *Les Corporations en France*, p. 240.
2. Id., *ibid.*, p. 241.

pendant ces cérémonies à l'usage d'un masque. Ces différentes épreuves ne peuvent avoir qu'un sens magique. L'aspirant qui va être élevé à une vie nouvelle doit montrer qu'il en est digne. Mais le côté plus nettement religieux de l'association n'est cependant nullement négligé. En effet, les compagnons se rendent en cortège à la messe, formant des défilés qui ont de grandes analogies avec ceux constitués par les confréries; ils participent à des fêtes annuelles et se retrouvent à des banquets dont le sens de récréation est indéniable. Leur vie est tout entière placée sous le signe de cette communion. Ils doivent s'entr'aider, même au péril de leur vie, et sont tenus d'assister aux obsèques d'un des leurs; dans les villes ils possèdent une maison particulière où ils sont reçus par la mère. Palanqui [1] insiste sur la place que tient cette femme dans leur organisation : les compagnons lui doivent le respect, elles les secourt dans toute la possibilité de ses moyens et assure ainsi à la maison qu'elle dirige un caractère familial, car elle représente tout à la fois un facteur d'autorité et de confiance. Palanqui considère son rôle comme essentiel, car elle constitue l'âme de ces groupements à l'intérieur desquels les compagnons sont unis par des liens proches de ceux engendrés par la famille.

Ce très bref aperçu des traditions compagnonniques montre que l'on ne peut guère considérer ces associations comme spécifiques et comme opposées aux confréries qui représenteraient alors dans le Moyen Age, des associations de type exclusivement chrétien ou tout au moins religieux. Nous avions pu effectuer le départ entre les autres associations qui se sont détachées du mouvement confraternel et les fraternités elles-mêmes, en essayant de rechercher le moment où les formes sociales de ces groupements se laïcisaient. Mais il n'en a pas été de même pour les compagnonnages. On aurait pu penser que les confréries seraient surtout caractérisées par des éléments religieux relevant de la transcendance, alors que les compagnonnages utiliseraient davantage des techniques aptes à leur conférer la puissance sur le monde extérieur. Mais les faits prouvent que sur ce plan également, les deux associations sont étroitement imbriquées. Ce n'est que tout à fait à la fin de l'Ancien Régime que les confréries se limiteront exclusivement à des œuvres quasi ecclésiastiques et que le rituel des devoirs, par opposition, apparaîtra surtout composé d'éléments magiques.

Mais, pendant tout le Moyen Age, fraternité et compagnonnages sont difficilement dissociables. Nous avons déjà examiné comment la livrée [2] et quelquefois l'usage très rare du masque ne pouvaient prendre tout leur sens que si on leur redonnait

1. Palanqui, *Compagnonnages et compagnons*.
2. Voir p. 71 et suiv.

une signification magico-religieuse. Un exemple de cette ambiguïté est encore plus frappant : dans un statut de la confrérie de Notre-Dame-des-Ardents à Arras, rédigé à la fin du XII[e] siècle, vraisemblablement entre 1194 et 1200, nous voyons les dirigeants de la fraternité intervenir en cas de maladie[1]. Lorsque le maire des jongleurs est averti qu'il y a dans la ville un cas de la maladie désignée par le nom de feu, il doit se rendre auprès du malade avec deux échevins. Il doit y venir accompagné de la chandelle et portant un récipient plein d'eau; il en répand sur le malade, lui en donne à boire, et le prie de « fermement croire en Dieu que par çou iert garis ». Cette idée du maire guérisseur est reprise dans un texte de 1402 émanant de la même fraternité[2]. Nous nous trouvons ici en présence d'un des cas typique où la magie et la religion interfèrent. L'exemple le plus connu de ces pouvoirs de guérisseur, attribué sur intervention d'un sacrement ecclésiastique, est celui dévolu aux rois de France après la cérémonie du sacre. Mais ici il semble que le fait même de diriger la fraternité confère au maïeur cette possibilité d'apporter la guérison en dehors de l'intervention d'un prêtre. Il s'agit là d'un domaine où l'on passe insensiblement du sacré au magique. Sur ce plan il est donc bien difficile de distinguer, pendant toute la première partie de leur existence, les confréries des compagnonnages, l'association confraternelle utilisant des procédés caractérisés par leur recours à des forces imanentes. Une étude des statuts montre également comment pendant longtemps les confrères placèrent leurs associations sous le patronage des saints et des saintes, négligeant souvent de demander la protection du Christ, ou l'invoquant à la fin de l'énumération. M. Coornaert[3], signalant cette particularité, montre comment elle appelle des réserves sur la nature du christianisme pratiqué par les confrères : « C'est moins la religion elle-même que la conception qu'ils s'en font qui est ainsi mise en cause : conception étroite, utilitaire, singulièrement terre à terre, traînant avec elle des survivances d'attitudes spirituelles périmées. » Il est certain que cette habitude de s'adresser à des médiateurs montre une fois de plus combien il faut être circonspect lorsque l'on considère ces associations comme essentiellement chrétiennes; elle est à rapprocher de tous les détails que nous avons déjà essayé de réunir pour bien montrer l'ambiguïté de ces associations.

Ces différents exemples montrent comment les habitudes sociales de ces deux formes associatives sont étroitement mêlées. Elles se nourrissent l'une et l'autre de formes religieuses aux-

1. Espinas, *op. cit.*, t. II, p. 56.
2. Id., *ibid.*, t. II, p. 80.
3. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, p. 242.

quelles elles demandent de créer leur unité et de valoriser leurs relations, et sont soumises plus ou moins à l'influence de l'Eglise. Leurs coutumes mêlent étroitement des traditions religieuses antérieures au christianisme avec des formes qui lui sont propres. Il est d'ailleurs remarquable de voir, reprises contre les compagnonnages, les accusations que les conciles formulaient contre les confrères des XII^e^ et XIII^e^ siècles. C'est ainsi que le 14 mars 1655 la Faculté de théologie accuse les compagnonnages de profaner les mystères de la religion..., d'employer le serment, de participer à des festins et d'agir suivant des traditions diaboliques. Il semble donc que l'on puisse dire que certains caractères spécifiques des confréries se retrouvent dans ces organisations, qui furent plus longtemps protégées de toute intervention étrangère car elles étaient tenues secrètes autant que faire se peut. Mais l'héritage religieux de la confrérie s'est modifié lorsqu'il est devenu le soutien des devoirs. En effet ceux-ci sont nés sur les grands chantiers où l'importance du travail, des secrets de fabrication et des tours de mains était prépondérante.

Dès lors, il est normal de constater qu'ils ont surtout conservé tout ce qui était susceptible de leur assurer une certaine forme de pouvoir et ont en particulier rejeté de plus en plus les éléments chrétiens qui, au contraire, prennent dans la confrérie une place toujours plus considérable. Ils ont pu vivre en marge de la société ecclésiastique, ce qui explique leur caractère particulier. Alors que la confrérie devient de plus en plus une organisation docile, ils demeurent dans la clandestinité et conservent des traditions qui évidemment s'édulcorent, perdent de leur pouvoir, pour devenir des formes vidées de tout contenu. M. Coornaert insiste sur le fait que de tous les groupements du Moyen Age, ce sont les seuls qui auraient réussi à rester en marge des cadres de la société. Leur attitude après la Réforme montre le peu d'influence que l'Eglise avait sur eux. C'est ainsi que « chez les selliers les catholiques étaient reçus par les huguenots et les huguenots par les catholiques ». Ainsi, ils ont matérialisé pendant plusieurs siècles un des sens de la confrérie médiévale. Comme elle, ils ont constitué des groupements enfermant entièrement ses membres et les aidant dans toutes les nécessités de leur vie spirituelle et temporelle. Ils étaient basés en même temps sur le temporel et le sacré; mais ce dernier est surtout centré sur des éléments basés sur le travail en commun. Il n'en demeure pas moins que, dans le compagnonnage, l'ouvrier rencontrait une association qui se souciait autant de sa vie professionnelle que de sa vie spirituelle et le secourait tout au long de son existence. Les compagnonnages, dont les attaches avec les fraternités semblent certaines, prolongent donc celles-ci sous leur double aspect d'associations religieuses et de groupements profanes, au contraire des groupements communaux et des cor-

porations qui ne recueillirent que ce dernier élément. Mais les éléments religieux extérieurs au christianisme, bien loin de céder devant les condamnations, semblent au contraire être les plus vivants au moment du déclin des compagnonnages. Les rites bizarres signalés plus haut traduisent bientôt la seule présence du sacré à l'intérieur de ces associations. S'il y a eu coupure entre les confréries et les compagnonnages, celle-ci s'est donc faite à l'intérieur même de l'élément religieux.

QUATRIEME PARTIE

LA STRUCTURE JURIDIQUE DE LA CONFRÉRIE

Nous venons de voir successivement la réalité sociologique recouverte pendant tout le Moyen Age par le vocable de *confrérie*. Nous avons examiné les modes de création de ces associations, le rôle qu'elles ont joué dans la société de l'époque et les différentes organisations qui se sont détachées d'elle sous la pression des événements sociaux et économiques. Pour cela nous avons utilisé aussi bien les statuts et règlements confraternels connus que les décisions émanant soit de l'autorité ecclésiastique, soit du pouvoir temporel. Mais nous n'avons étudié systématiquement ni l'attitude de ces puissances à leur égard, ni la nature des ordonnancements juridiques auxquels elles ont donné naissance. Nous allons voir comment les confréries se présentent dans l'ensemble de la société féodale sous la forme d'associations homogènes dont la vie juridique est complète. Elles élaborent leur propre droit, donnent lieu à l'apparition d'un certain pouvoir assorti de sanctions, possèdent leurs propres tribunaux. Leur développement a pu s'effectuer pendant tout le Moyen Age en raison du pluralisme juridique de cette époque; elles ne représentaient qu'un des nombreux cadres de droit qui coexistaient et assuraient l'équilibre de la société ambiante.

Mais le mode de vie de ces associations fut transformé par les heurts qui se produisirent constamment avec les pouvoirs publics d'une part et l'Eglise d'autre part. Cet antagonisme, nous l'avons déjà remarqué maintes fois, modèle toute la réalité du mouvement confraternel. Chaque fois qu'un souverain voulut renforcer la puissance de son gouvernement, il tendit évidemment vers la suppression ou tout au moins la mise en tutelle des différents groupes qui formaient la structure de la société mais qui étaient autant d'obstacles à un pouvoir centralisé. De même l'Eglise vécut presque toujours en état de conflit vis-à-vis des fraternités. Les raisons de cette hostilité sont d'ailleurs diverses. Les principales sont certainement celles qui tiennent au fait de la survie, dans les confréries, de rituels empruntés au paganisme, mais il en est d'autres dont la nature

est liée à la structure de l'Eglise elle-même. Celles-ci découlent directement de la nature sociologique des fraternités et ont une incidence immédiate dans le domaine juridique. En effet l'Eglise possède une organisation hiérarchisée, des structures bien établies, un droit rationalisé et tend de ce fait même à discipliner toutes les créations spontanées dues à un élan religieux qu'elle ne contrôle pas pleinement. Dans la mesure où elle a essayé de constituer un droit qui soit universel, elle ne pouvait tolérer des associations où les rapports se créaient en dehors de règles juridiques fixées à l'avance. Nous reprendrons plus longuement ce problème de la mise en place des confréries dans un cadre juridique qui n'était pas compatible avec leur réalité. En effet, le conflit Eglise-fraternités se situera souvent au niveau juridique. Le but poursuivi alors par la hiérarchie sera d'imposer un cadre à une vie religieuse désordonnée, en faisant contrôler par les évêques ou les ordres mendiants la rédaction des règlements confraternels. Pour ne donner qu'un exemple de cette tendance, citons la bulle de Clément VIII du 3 décembre 1604 : ce texte met l'accent sur la nécessité de statuts confraternels qui soient approuvés par l'évêque du diocèse dans lequel s'établit la fraternité. C'est montrer clairement l'importance accordée à ce problème juridique. L'Eglise considère que l'accord entre les membres de l'associations doit s'effectuer sur une base statutaire; c'est affirmer par là même que les croyances juridiques ont pris le pas sur les croyances religieuses et que la confrérie a changé de nature depuis le moment où nous l'avions vue se créer et se recréer par la fête de la libation.

Mais les fraternités ne se heurtent pas seulement à l'autorité ecclésiastique; toute réglementation extérieure tend à leur faire perdre leur caractère global : en particulier, à l'intérieur des villes, elles se heurtent à des éléments qui auront comme conséquence de les désorganiser et de rompre leur unité. Nous avions déjà vu une des faces de ce problème quand nous avions essayé de dégager les rapports existant entre les fraternités et les communes d'une part, les corporations d'autre part. Un des facteurs essentiels de la vie juridique à l'intérieur de la ville est la prédominance des groupes de domicile sur tout autre mode d'association. Le principe de territorialité domine l'élaboration du droit et suppose l'élimination des groupements basés sur un fondement religieux. Dans la cité prédominent, soit un droit social de communauté, soit un droit interindividuel, l'un et l'autre tendant à faire disparaître les formes juridiques non rationalisées issues de la communion. Cet état de chose ne facilite nullement la création et le développement des confraternités qui, au contraire, sont des groupes communiels impliquant l'intégration plus ou moins totale, suivant les époques, de l'individu dans l'association.

D'une façon générale, chaque fois qu'il y aura prédominance d'un droit ayant tendance à une élaboration rationnelle et à un universalisme juridique, la vie des confréries sera emprisonnée à l'intérieur de règles fixées à l'avance et imposées par une autorité extérieure, en même temps que l'élément religieux aura de moins en moins place dans leur mode de création. Nous ne reviendrons pas sur les vicissitudes qu'elles ont connu du fait du développement des villes. Nous avons essayé de montrer comment les problèmes nouveaux posés par la concentration de la population dans certains centres d'activité avaient en quelque sorte fait éclater les confréries en une pluralité d'associations dont aucune n'avait le caractère global caractéristique des fraternités du début du Moyen Age. Nous avons également recherché les cas où les fraternités assumaient les taches imparties traditionnellement à la puissance publique. Avant d'entreprendre l'étude de la structure juridique interne des confréries et des règles juridiques qui leur ont été imposées par l'Eglise, nous allons essayer d'examiner les ordonnances dont elles ont été l'objet de la part du pouvoir central. Nous verrons que, malgré les interdictions répétées, elles n'ont pas eu sur la vie de ces groupes la même importance que celles émanant de l'Eglise, car elles ne conduiront jamais à une intégration aussi totale que celle révélée par le canon 707. Ce sont les corporations qui deviendront choses du roi comme l'énonce M. Coornaert, alors que les confréries deviendront, elles, auxiliaires du clergé et corps para-ecclésiastiques.

Les interdictions carolingiennes.

Les décisions des Carolingiens ont déjà été utilisées pour montrer l'existence et l'importance des *gildoniae* avant le XI^e^ siècle. Mais il faut revenir sur un aspect intéressant de cette période. En effet alors que les guildes sont sévèrement poursuivies sur le continent, elles sont au contraire admises en Grande-Bretagne. Nous avions déjà vu comment les lois d'Ina et d'Alfred [1] nous apportaient de précieux renseignements sur leur vie sociale et sur le sens qu'elles revêtaient pour leurs membres. Brentano met en parallèle les interdictions continentales et la reconnaissance officielle anglaise et explique cette différence d'attitude par la volonté de Charlemagne d'établir un pouvoir fort et centralisé [2].

Dans la mesure où l'empereur cherche à former une administration docile qui agisse selon ses désirs, il ne peut guère

1. Voir p. 24 et 49.
2. Brentano, *op. cit.*, p. 77 et suiv.
3. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, *op. cit.*, p. 49.

tolérer la présence d'associations librement créées en dehors de toute intervention étrangère. M. Coornaert relève un passage du moine Alpert qui éclaire en partie la position des confréries à cette époque [3]. Ce religieux s'indigne du fait qu'une communauté de Tiel jouisse d'une juridiction qui agit « contre les lois ». D'ailleurs ce reproche n'est pas spécial aux associations du Nord de l'Europe; l'abbé de Stavelot-Wibald ,accompagnant Barberousse en Italie, exprime la même désapprobation devant les bourgeois indépendants : « Ils ont gardé des traces de barbarie, ils n'obéissent pas aux lois. » Pour M. Coornaert, le cas de Tiel est net et significatif : les *congildones* de la ville affirment avoir une charte garantissant leur droit à une juridiction propre; ainsi ajoute l'auteur, « ils ont su faire légaliser ce qui était au siècle précédent une usurpation chez les ghildes carolingiennes ». L'existence de juridictions particulières est certainement une des raisons qui expliquent l'opposition systématique de Charlemagne et de ses successeurs au développement du mouvement confraternel. Mais les raisons de conflit devaient être nombreuses; celles tenant à la compétence accordée par les confrères à leur juridiction étaient certainement particulièrement visibles mais il existait d'autres terrains de mésentente. Nous avons vu comment certaines fraternités régissaient des secteurs de véritable police en s'occupant de la lutte contre les voleurs. Une semblable entreprise nécessitait certainement l'entraînement et l'armement de groupes d'hommes qui ne pouvaient assurer la sûreté des routes qu'à cette condition. Un gouvernement fort ne pouvait certes pas tolérer de semblables activités. Il est aussi loisible de supposer que les fraternités étaient admises ou combattues suivant la force du pouvoir politique et selon le rôle que lui reconnaissaient ses représentants au sein de la vie de la société. Lorsqu'il existait une tendance à la centralisation, les guildes, qui tentaient de résoudre par elles-mêmes les difficultés de leur vie sociale et ainsi réalisaient un ordre qui leur était propre, étaient interdites et combattues, tout au contraire, lorsque la vie sociale s'organisait en se basant sur un équilibre entre plusieurs cadres de droit, les fraternités pouvaient se développer tout en conservant leur caractère global. Les interdictions de Charlemagne et de ses successeurs sont sévères. Ceux des *domini* qui ont laissé s'établir de tels groupements sur leur territoire sont frappés de fortes peines pouvant aller jusqu'au banissement. Les textes carolingiens ne signalent pas qu'ils condamnent telle association en fonction d'un fait précis mais sanctionnent ces groupements en général : « *Id est aut homicidium aut incendium aut qualicumque rerum.* » Il existe certainement une autre raison pour laquelle ces associations furent par principe interdites. En effet, grâce à l'extrême souplesse sur laquelle nous avons maintes fois insisté, elles pouvaient égale-

ment recouvrir des groupes ayant une activité nettement séditieuse. Si dans la plupart des cas, les confréries créaient un ordre parallèle à celui établi par le pouvoir central, elles pouvaient également chercher à forger des unions destinées à lui tenir tête. Nous retrouverons d'ailleurs à presque toutes les époques ce problème de l'existence de confréries d'insurgés. Mais nous ne pensons pas que ce soit là qu'il faille rechercher la cause de l'hostilité des pouvoirs publics, pas plus que celle de la méfiance de l'Eglise ne doive être, nous le verrons, recherchée dans un soutien éventuel des hérésies par les groupes confraternels. Il est certain que, de loin en loin, des fraternités ont fomenté des troubles contre l'ordre public établi, mais ce n'est pas là, semble-t-il, une généralité. Cependant il est naturel, surtout à l'époque carolingienne, que des insurgés utilisent, pour consolider leurs forces, les procédés de la libation et du serment, formant ainsi de véritables guildes au sens que nous avons donné à ce mot; mais ce n'est là qu'un des cas possibles d'utilisation des procédés rituels habituels. Cependant les autorités ne pouvaient négliger la profonde cohésion apportée par ces deux techniques religieuses; c'est ce qui explique en partie les sanctions dont sont frappés serment et beuverie, bien que, comme nous l'avons déjà remarqué, ces textes d'interdiction doivent également être expliqués en raison de préoccupations d'ordre religieux.

Dès cette époque, nous voyons se dessiner l'attitude que les pouvoirs publics auront de tout temps à l'égard des fraternités. Leur hostilité croîtra en même temps que leur volonté d'établir un droit unique et une administration efficace. D'autre part, ils seconderont toujours l'Eglise dans son désir de transformer les fraternités en des organisations orthodoxes fidèles à la hiérarchie. Seulement la réalité même de fraternités aura varié, et par là même leurs réactions devant ces réglementations. Après les capitulaires carolingiens il faut attendre le XII^e^ et même le XIII^e^ siècle avant de rencontrer des textes qui se préoccupent des fraternités.

Les ordonnances des XIII^e^ et XIV^e^ siècles.

Les réglementations interviennent souvent après un fait précis d'insubordination ou de tentative de révolte. Les sanctions qui atteignent alors les confréries semblent se généraliser; les souverains anglais dont nous avions remarqué la bienveillance changent leur politique à leur égard. Des guildes qui avaient contribué par leur agitation à la formation de la cité de Londres sont frappées par Richard Cœur-de-Lion d'amendes d'un montant varié. Elles ne doivent plus dès lors cesser d'alarmer les rois d'Angleterre, car Richard II en 1389 ordonne une

enquête afin de recenser et d'enregistrer toutes les guildes existant. C'est par cette mesure que nous connaissons beaucoup de statuts, mais il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'une décision montrant toute la suspicion dans laquelle étaient tenus ces corps. Non seulement le nombre et l'importance des fraternités étaient connus, mais leur droit était fixé par là même. Sur le continent également, très souvent, les révoltes sont liées à la revendication par une ville de son autonomie politique et juridique. Ainsi à Arras en 1243, une gueude fomente des troubles et est supprimée par le comte de Flandres [1]. Les guildes sont formellement interdites à Malines en 1304 [2]. A Leyde, en 1312, il est défendu d'ériger des guildes, qu'elles soient publiques ou clandestines [3]. Frédéric II a une attitude similaire en Allemagne quand il interdit à Goslar tous « *Verbindungen, Innungen und Gilden* [4] ». Mais ces décisions ne doivent pas faire supposer que ces associations sont le monopole d'une bourgeoisie. M. Coornaert insiste sur ce point : « Les ghildes sont des réunions de gens quels qu'ils soient et quelles que soient leurs fins... » Nous avons vu comment il était parfois difficile de distinguer les fraternités des associations qui ont contribué à l'émancipation urbaine; lorsqu'une confusion existe ainsi, il est normal que les fraternités soient combattues pour leur rôle séditieux, mais elles ne sont pas des groupes de conjurés par nature tout au contraire. Ce n'est qu'incidemment qu'elles pourront participer au mouvement communal. D'ailleurs elles se heurteront également à l'ordre juridique institué dans les villes. C'est ainsi que M. Coornaert interprète dans un double sens, l'interdiction des guildes à Malines : « Ne sont-elles pas condamnées autant par crainte d'une opposition militante que par désir de consolider un ordre démocratique nouveau ? » Ainsi la forme sociologique des fraternités explique qu'elles se soient heurtées à un pouvoir politique centralisé comme à toute tentative d'universalisme juridique. Mais il ne faut pas non plus négliger le fait que leur forme juridique et leur nature religieuse les rendait aptes à recouvrir tout groupement où une solidarité profonde et même une certaine clandestinité sont de rigueur. C'est pour cette raison qu'elles ont pu perpétuer pendant un temps assez long une tradition de « lutte révolutionnaire ». Les confréries sont ainsi mêlées aux luttes des métiers revendiquant tel ou tel privilège. En 1306, à Paris les foulons, tisserands et taverniers font alliance, obligeant Philippe le Bel à supprimer toutes leurs confréries et à faire même exécuter les chefs de plusieurs d'entre elles. De même une ordonnance du 27 janvier 1381 défend toutes

1. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, p. 213.
2. Van Der Linden, *op. cit.*, p. 69.
3. Id., *ibid.*, p. 73.
4. Hegel, *op. cit.*, t. II, p. 400, 401.

assemblées, à la suite d'une insurrection commencée à Paris le 1er mars 1381 et finie le 2 janvier 1382 : « ... leur défendons que dorénavant ils ne facent assemblées aucunes par manières de confréries, de métiers ni autrement... ».

Cependant, il ne semble pas que les fraternités étaient destinées à constituer des unions dont le but principal fut de fomenter des agitations. Elles le faisaient sous la pression des nécessités du moment mais leur fonction essentielle était toujours la recréation d'une solidarité entière et religieuse. Celle-ci est déjà, en dehors des périodes de crise, un danger pour un pouvoir centralisé; à plus forte raison elle perturbe l'ordre établi quand elle vient prêter le secours de son caractère religieux à un groupe de conjurés. En effet, en temps de troubles, la reconstitution d'unions créées par les formes atténuées de la *potatio* et du *convivium* est toujours à craindre. Les pouvoirs publics frappent alors ce qui était le centre même du complot en interdisant les fraternités, dont la présence constituait autant de corps incompatibles avec l'institution d'un ordre politique et juridique nouveau. Les décisions présentent d'ailleurs une caractéristique importante liée aux profondes transformations subies par les fraternités. Elles sont combattues en tant qu'auxiliaires des corporations ou des associations urbaines auxquelles elles peuvent prêter — nous l'avons vu — l'appui de leur cohésion de type religieux. C'est donc le soutien qu'elles peuvent apporter aux associations profanes qui se détachent d'elles qui est la cause de cette hostilité. Si nous rapprochons cette censure de l'état de crise dans lequel se trouvent alors les confréries, nous voyons comment les décisions n'ont pu que consacrer l'émiettement déjà provoqué par les circonstances économiques. Cette réglementation consacre le clivage qui s'effectuait entre les diverses organisations qui provenaient toutes d'une fraternité globale amputée par les événements d'une partie de sa réalité.

Le conflit existait également sur le plan des juridictions. A Paris, successivement en 1281, 1305 et 1366, les rois tentent de transférer du panetier au prévôt de Paris la juridiction effective sur les boulangers. En 1414, Charles V donne également au prévôt de Paris l'autorité sur tous les corps de métiers de la ville. Ces tentatives successives montrent d'ailleurs la résistance opiniâtre opposée par l'ensemble de ces corps. Et pourtant elles ne trouvent plus en face d'elles des confréries dans toute la vigueur de leur intégrité mais déjà affaiblies par leur spécialisation.

Les ordonnances secondent les décisions ecclésiastiques.

L'ordonnance de janvier 1382 apporte une importante précision; elle défend les confréries « en quelque matière que ce soit, excepté pour aller en l'église et en revenir ». Cette décision

rejoint ainsi les préoccupations de la hiérarchie ecclésiastique dont l'attitude constante a été de séparer les fraternités de leur rôle et de leurs préoccupations profanes et de les transformer en des associations qui soient essentiellement pieuses. Ordonnances royales et décisions conciliaires, conservent d'ailleurs un accord profond au sujet de l'interdiction de la libation et du *convivium*. Une ordonnance, pourtant tardive, de janvier 1563, additionnelle à celle d'Orléans de 1560, énonce : « Défendons tous banquets tant pour doctorats et autres degres en quelque faculté que ce soit que pour maîtrise de science, arts ou metiers et aussi pour confréries à paine de 500 livres tournois. » Cette persistance dans la condamnation de ce qui nous a semblé être le centre de la vie confraternelle indique bien que les associations créées ainsi présentaient des caractères de cohesion et d'indépendance beaucoup plus grands que les groupes établis par des procédés de plus en plus juridiques. L'ordonnance de Villers-Coterets de 1539 supprime dans ses articles 185 et 186 les confréries de métiers. Ces décisions n'étaient sans doute pas souvent suivies d'application, mais témoignent toujours du même désir de scinder les fraternités en associations profanes et associations religieuses, ce qui est consacrer leur affaiblissement et même leur disparition en tant que sociétés globales.

Ainsi les décisions des autorités laïques ont précipité et consacré l'évolution causée par les faits sociaux et économiques. Les associations détachées des confréries et engagées dans la vie profane furent peu à peu absorbées par les pouvoirs politiques, les confréries pieuses furent intégrees dans l'ordre ecclésiastique. Nous avons vu que seule la destinée de compagnonnages fut différente car ils ne perdirent jamais leur rôle global et conservèrent leur double face sacrée et profane. Mais dans la mesure où l'appareil de l'ordre de l'Ancien Régime se constituait, il éliminait les fraternités et intégrait corporations et organisations municipales. L'ordre fragmentaire défini par les guildes s'intégra à l'ordre supérieur des pouvoirs affirme M. Coornaert; cela est vrai du pouvoir politique comme du pouvoir religieux. Pour clore cette étude nous allons essayer de dégager les règles juridiques nees au sein des fraternites et celles qui leur ont été imposées de l'extérieur. Mais nous ne nous attacherons qu'à relever celles provenant de l'Eglise, car, en dernière analyse, c'est dans l'ordre ecclésiastique que s'intègrent les confréries. Les pouvoirs publics, nous l'avons vu, se soucient surtout des associations profanes et lorsqu'ils s'occupent des fraternités, secondent alors la lutte de l'eglise contre les survivances païennes d'une part, et d'autre part l'aident dans son désir de forger des associations dociles et orthodoxes.

CHAPITRE PREMIER

LA STRUCTURE JURIDIQUE INTERNE

Dans les parties précédentes, nous nous sommes constamment référés aux statuts qui sont parvenus jusqu'à nous et aux capitulaires et ordonnances réglementant ou interdisant telle manifestation confraternelle; mais nous ne nous sommes pas attachés à dégager la cohésion interne révélée par les règlements juridiques produits par les confréries et nous ne nous sommes pas livrés à une étude systématique de leur contenu. La nature du droit élaboré par ces associations a été maintes fois entrevue en analysant le rôle et la signification de ces groupements, mais ce que nous voulons essayer d'examiner maintenant, c'est l'évolution de cette structure juridique pendant le Moyen Age. Cette évolution fortement marquée sur le plan intérieur de la fraternité permettra également de mieux saisir les rapports de celle-ci avec la puissance publique d'une part et l'Eglise de l'autre.

La confrérie est une association de nature religieuse dans laquelle les croyances, et les rituels qui les accompagnent, assurent la cohésion interne du groupe. Nous avons longuement étudié l'élément spirituel qui établit la jonction entre les diverses consciences individuelles, il nous reste à examiner les conséquences juridiques qui sont produites par le fait même de l'existence du groupement.

Dans la presque totalité du Moyen Age, la naissance de la fraternité n'a pas lieu à partir de formes juridiques, mais tout au contraire est le résultat de pratiques exclusivement religieuses; nous avons déjà vu comment leur emploi gardera une signification plus ou moins riche et complète jusqu'aux temps modernes. Mais il n'en demeure pas moins que l'association ainsi créée va engendrer un certain nombre de règles de droit et verra se développer le phénomène du pouvoir. Seulement, pendant fort longtemps, cet appareil juridique ne sera pas le lien essentiel de cette organisation, l'accord des membres s'effectuant sur les bases mêmes qui sont à la source du groupe communiel. C'est seulement à la fin du Moyen Age que les confréries verront croître l'importance de leur réglementation et que celle-ci prendra une signification nouvelle. L'accord entre

les nouveaux membres et les anciens s'effectuera alors sur des bases juridiques, montrant ainsi que les croyances religieuses, essentielles dans le début du Moyen Age, ont perdu leur pouvoir et leur sens profond. Cela ne revient pas à dire que le rôle imparti à l'élément juridique obéit exclusivement à une évolution historique et que c'est elle qui lui assure en définitive la part prépondérante dans la cohésion confraternelle. Au contraire, à chaque période historique, les éléments juridiques, religieux, etc.... se retrouvent toujours au sein de l'association à des paliers différents. Ce qui a changé, c'est le rapport de l'importance impartie à chacun d'entre eux, ainsi que la façon consciente ou non dont ils sont utilisés par les confrères.

Les textes qui sont parvenus jusqu'à nous sont presque tous contemporains de la fin de l'évolution de ces groupes et présentent à peu près tous les mêmes caractéristiques : ils ne peuvent donc pas servir à retracer l'évolution juridico-sociale des fraternités. En effet la plupart des textes que nous avons déjà utilisés ne sont pas antérieurs au XIII[e] siècle; ils gardent des traces nettes et significatives d'un état sociologique dont le sens le plus ancien est en train de se perdre, mais ils présentent presque tous des formes juridiques analogues. Ils se situent à un moment critique dans l'histoire de ces associations.

Les croyances religieuses priment les croyances juridiques.

Il est bien difficile de connaître avec précision la nature des ordonnancements juridiques provoqués par les confraternités. En effet si tous les éléments rencontrés à leur apparition à l'époque carolingienne se retrouvent à la fin du Moyen Age, leur ordre d'importance a changé. La nature des liens sociaux directement élaborés en partant des croyances vivantes à l'intérieur de ces groupements s'est profondément modifié et n'a pas été sans influer sur les règlements régissant la vie des confréries. Au début de l'évolution, le groupe communiel comportait sans doute une cohésion suffisante pour ne pas nécessiter d'élaboration statutaire. Le caractère d'immédiateté des rapports existants entre les membres et la primauté qu'ils accordaient aux valeurs religieuses leur permettait d'assurer une cohésion certaine en dehors de cette réglementation. Nous avons vu que les interdictions de l'époque carolingienne et les analogies existant entre les *gildoniae* de cette période et les fraternités plus tardives montraient que ces associations avaient certainement été très nombreuses tant à partir du X[e] siècle que précédemment. Aucun statut antérieur au X[e] siècle ne nous a été conservé. Les pertes documentaires sont certainement importantes pour tous les écrits prémédiévaux, mais cette absence semble bien montrer aussi que les guildes de cette période pouvaient se créer et vivre en

dehors de règlements juridiques précis. D'ailleurs, elles naissaient dans tous les milieux, et les associations de paysans n'étaient certainement pas en mesure de rédiger des statuts dont la nécessité par ailleurs ne devait pas leur apparaître avec évidence. Nous avons déjà examiné le rôle que ces associations jouaient à l'intérieur de la société ambiante et nous avons insisté sur le fait que la pression des nécessités économiques et politiques avait conduit à une modification dans la nature de l'association. Pendant l'époque carolingienne la société n'exige pas encore par sa structure des groupes spécialisés et seulement aptes à ne résoudre qu'un problème de la vie sociale. Cela revient à dire que le caractère de groupe mystique — présent jusqu'à la disparition des confréries — est ici prédominant et explique par la même le manque de réglementation; mais cela ne revient nullement à dire que de semblables associations étaient seulement constituées par l'accumulation des consciences individuelles.

Tout au contraire, le fait même du groupement et de la mise en commun de certaines valeurs faisait naître des rapports socialo-juridiques qui assureraient aux groupements leur cohésion et leur permettaient une certaine durée. Cette élaboration avait lieu spontanément, et l'accord entre les anciens membres de la fraternité et les nouveaux ne s'effectuait pas par l'intermédiaire de règles juridiques, tout au contraire il s'établissait sur une notion d'œuvre en commun beaucoup plus complète. Mais le droit ainsi formé ne possède une autorité que dans la mesure où il exprime le plus étroitement possible les valeurs et les devoirs qui existent au sein même de la confrérie. En effet, il n'est pas structuré, garanti par une autorité, il n'a de pouvoir de contrainte que dans la mesure où il correspond le plus étroitement possible aux idées en cours à l'intérieur de l'association. Sa force lui vient de ce qu'il exprime directement les nécessités et les caractéristiques du groupement. Il est intéressant de signaler que les premiers statuts de Cambridge et d'Exeter n'indiquent l'existence ni d'une organisation précise dirigeant l'association, ni de sanctions prévues pour infraction possible. Ils semblent montrer la présence d'un pouvoir social assez diffus, différent de la seule addition de l'autorité impartie à chacun des frères ,mais qui ne s'incarne pas encore dans une forme rigoureuse et réglementée à l'avance. Ces règlements statutaires sont surtout composés d'un certain nombre de prescriptions : si tel événement se produit, les frères doivent agir ainsi; mais il semble bien que ces injonctions ne devaient guère être oubliées. En effet elles expriment les raisons les plus intimes pour lesquelles l'institution a été créée; dans la mesure où cette association est volontaire et forme un tout indissociable avec l'ensemble de ses membres, les règles juridiques qui en émanent

ont un caractère obligatoire du fait même de l'existence de l'association.

La pression sociologique est intense dans les guildes.

La contrainte est certainement ici très forte. Quelques exemples déjà cités le montrent clairement : les frères se devaient d'engager, pour aider un des leurs, leurs biens et même se devaient de mettre leur vie en péril; de semblables exigences ne peuvent exister qu'à l'intérieur de groupements où l'engagement des individus les uns envers les autres est quasi-total. Mais cette contrainte, d'ailleurs acceptée volontairement, relève encore peut-être davantage d'une pression sociologique que d'une sanction juridique. En principe le droit social émanant d'une semblable association de communion devrait s'affirmer comme peu intense en violence et serait alors peu propre à assurer l'observance de devoirs aussi rigoureux. Mais il ne faut jamais oublier que les croyances juridiques sont ici de peu d'importance à côté des présuppositions mystiques et religieuses sur lesquelles s'appuie la confrérie. « Cette sociabilité étant aussi d'habitude un fait normatif moins sûr et moins ferme que la communauté, la violence de la réaction spontanée contre l'infraction du droit de la communion augmente, et ceci d'autant plus que la réprobation s'inspire plus encore des croyances morales et religieuses offensées que des convictions juridiques heurtées [1]. » Dès lors il est normal de considérer que la confrérie formée peut contraindre ses membres à des devoirs impérieux et difficiles, et ceci d'autant plus que, dans un droit de communion, les prétentions des membres sont de peu d'importance en face des devoirs qu'ils acceptent. Pour l'instant ceux-ci sont garantis par la pression sociale exercée par le groupe sur ses membres.

Ce n'est que plus tard qu'apparaîtront les articles établissant une équivalence entre une sanction — souvent pécuniaire — et une infraction au règlement de la confrérie. Dans les premiers textes les choses semblent se passer autrement. Les règlements assurent bien, dans une certaine mesure, la cohésion de l'association, mais en aucun cas celle-ci ne repose essentiellement sur eux; leur rôle est secondaire. Les statuts d'Exeter et de Cambridge sont cependant — c'est du moins l'opinion dominante des auteurs qui les ont étudiés — du x[e] siècle, c'est-à-dire ont été élaborées à une époque où le sens des rituels de communion est certainement déjà moins profond et moins puissant

1. Gurvitch, *Eléments de sociologie juridique*, p. 161.

que précédemment. Malgré cela ils ne laissent entrevoir qu'un pouvoir qui serait social et qui n'aurait pas encore accédé à une pleine expression juridique.

Au XIII^e siècle apparition d'un pouvoir juridique.

A partir du XIII^e siècle les textes laissent supposer un changement profond. Les statuts deviennent plus précis, les sanctions apparaissent, l'association enfin est dirigée par certains individus chargés d'un pouvoir nouveau d'origine juridique qui réglementent et dirigent les destinées de la confrérie. A partir de cette période l'entrée de l'association s'effectue en acceptant un certain nombre d'obligations dont les premières sont d'ordre pécuniaire. La plupart des statuts détaillés que nous possédons indiquent en effet que l'adhésion est soumise au versement d'une certaine cotisation qui sera non seulement perçue au moment de l'entrée du nouveau frère, mais également versée chaque année par la totalité des membres de la fraternité. La somme à payer ainsi varie d'une association à l'autre; dans un règlement confraternel de la seconde moitié du XIII^e siècle, les nouveaux membres de la confrérie des Ardents doivent payer six deniers et obole. La confrérie de Saint-Pierre-et-Paul de Nantes exige quatre francs or et quatre livres de cire. Mais il est évident que les petites fraternités rurales sont moins onéreuses. Cette nécessité se retrouve également dans bon nombre de statuts anglais. Mais ce qui est caractéristique de la persistance et de l'importance des provenances religieuses, c'est que ce droit d'entrée ne suffit presque jamais à donner au postulant la qualité effective de nouveau membre. L'admission des frères s'assortit encore très souvent d'un serment prêté devant les notables et se fait également parfois, comme nous l'avons déjà dit, à l'intérieur de l'enclave pratiquée dans le temps par la fête et la beuverie.

Cette utilisation de moyens si différents montre clairement que les croyances juridiques ne suffisent pas à établir une solidarité réelle, et que celle-ci a toujours besoin pour se consolider et se créer de s'appuyer sur des croyances religieuses. Il est bien difficile d'établir un ordre d'importance certain entre les deux modes d'accès à la fraternité. La seule chose que l'on puisse affirmer, c'est la coexistence prolongée entre les formes mystiques et les formes juridiques rationalisées. Nous avons essayé de montrer précédemment que les premières, malgré un déplacement certain allant du paganisme vers le christianisme, demeuraient vivantes et utilisées pendant tout le Moyen Age. Mais, à partir d'une certaine époque, elles s'assortissent de règlements dont les articles imposent des modes d'adhésion

entièrement laïcisés, certainement insuffisants cependant pour donner à la confrérie le caractère qu'elle ne cesse d'avoir pendant toute cette période. C'est toujours pendant la beuverie ou au cours de cérémonie effectuée dans l'Eglise que naît l'association, mais au fur et à mesure que ces rituels, surtout ceux de la fête, étaient moins compris, les nécessités juridiques prenaient un rôle plus important. Nous retrouverons d'ailleurs cette laïcisation du droit des associations au sujet de leurs rapports avec l'Eglise, car celle-ci a toujours tenté de leur opposer des formes plus compatibles avec le droit rationalisé dans lequel elle vit. C'est ainsi que dans les textes réglementaires confraternels les articles peuvent avoir des origines très différentes. Certains, réglementant la bevée, la fête, le serment, sont d'origine nettement religieuse, d'autres laissent déjà apercevoir la formation d'un droit laïcisé indiquant ainsi que les croyances juridiques prennent peu à peu autant d'importance que les postulats mystiques. Il est normal évidemment que les règles purement laïques se multiplient à l'intérieur des associations issues du mouvement confraternel, mais plus profondément engagées dans la vie temporelle, alors que les devoirs religieux resteront nombreux dans les statuts des associations purement confraternelles. Nous avions d'ailleurs analysé en partie cet aspect de la laïcisation des statuts à propos des corporations, et montré comment cette transformation permettait de déceler une différence réelle entre les deux ordres de groupement.

Coexistence d'éléments juridiques rationalisés et d'éléments mystiques.

A partir du moment où le phénomène de la fixation des règles du droit confraternel par les statuts s'est généralisé, pour chaque centre d'intérêt, il y a presque toujours une juxtaposition : sur le même sujet on trouve deux stipulations de caractère différent, l'une d'inspiration nettement religieuse, l'autre de caractère entièrement laïque. Nous allons voir que l'organisation des confréries se fait très souvent sous la forme d'une « collaboration démocratique » mais cette élection n'est pas détachée de tout sens mystique. C'est ainsi que le maïeur de la confrérie des Ardents d'Arras avant l'élection [1] doit avec les échevins faire « les offices du pain, du vin et des boes » et que celui des marchands de vin d'Arras [2] doit s'engager sous serment à exercer pleinement son mandat.

1. Espinas, *op. cit.*, t. II, p. 72.
2. Id., *ibid.*, t. II, p. 107.

Le pouvoir est maintenant entre les mains d'une administration interne qui est d'ailleurs à deux degrés : en premier lieu viennent les échevins et au-dessus d'eux se trouve le maïeur ou alderman en Angleterre. Ce sont eux désormais qui vont diriger les destinées de l'association et qui vont gérer son patrimoine. Leur nomination se fait par voie démocratique. La charité primitive de Valenciennes élit chaque année douze frères; dans la guilde des jongleurs d'Arras, les élections semblent se faire à deux degrés : en premier celle des échevins, et en second lieu ces derniers désignent à leur tour le maïeur. Cette habitude n'est pas constante, c'est ainsi que les marchands de vin de la même ville élisent directement le chef de la confrérie, encore nommé « prince de la marchandise du vin », mais que la confrérie de Notre-Dame d'Août de Bordeaux choisit ses dirigeants par une élection à double degré [1]. Il semble qu'il y ait également quelques cas aberrants de cooptation; c'est ce qui se passe dans la confrérie de la Sainte-Trinité, de la Sainte-Vierge et de Saint-Nicolas de Fleurance [2]. Mais la plupart du temps c'est à la suite d'un vote que sont désignés les maïeurs.

Un règlement confraternel d'Arras de date indéterminée, mais situé par M. Espinas dans la seconde partie du XIII[e] siècle, apporte quelques précisions sur une élection de type curieux. Cette association de jongleurs possède à sa tête deux degrés de notables, les échevins et les maires. Ceux-ci sont au nombre de deux, mais il ne semble pas que cette collégialité soit établie pour préserver l'association de tout pouvoir personnel : elle est nécessitée par des circonstances de fait. Les échevins vont en effet élire un maïeur pour ceux du dehors, c'est-à-dire ceux qui partent jouer et chanter en dehors d'Arras, et un maïeur pour ceux qui restent. Cette élection doit d'ailleurs avoir lieu « le jour del siege ». Puis il semble que cette date ait varié et qu'enfin elle se soit fixée le second dimanche après Pâques. Nous avions déjà signalé qu'avant de procéder à la nomination du maïeur, les échevins devaient faire ensemble les trois offices du pain, du vin et des bœufs. Puis « on s'assied » et le « sergant des Vielles » va auprès de chaque échevin et lui demande qui, par son « sacrement », il veut nommer maïeur; à chaque réponse il « les trait en une laite », ce qui semble indiquer qu'il pratique une encoche dans une latte de bois. Lorsque tous les échevins se sont prononcés on compte les trois qui ont le plus de traits. Jusqu'à ce moment, l'élection se déroule normalement comme toute élection à deux degrés. Mais à nouveau apparaît une pra-

1. LEROUX, *Statuts et règlements des confréries de Bordeaux* (du XIV[e] au XVIII[e] siècles), Archives historiques du département de la Gironde, t. L, 1915, p. 167.

2. Gabriel LE BRAS, « Les confréries chrétiennes », *Revue d'histoire du droit*, 1940, p. 339.

tique qui n'a aucun rapport avec le choix strictement démocratique qui consisterait tout simplement à prendre celui qui a le plus de voix. Les trois notables ayant obtenu le plus de voix s'assoient à part sur un banc. On prend trois boules de cire dans l'une desquelles on a écrit *Ave Maria* sur un billet de parchemin et après tirage au sort « Chius des 3 qui a l'excript demeure maire pour le temps à vénir [1] ». Il ne faut pas oublier qu'un texte de 1194 environ mettait la charité sous le patronage de « Deu et de me Dame Sainte Marie ».

Il est remarquable que l'on fasse dépendre le sort d'une élection de l'intervention d'une puissance extrahumaine. Cet exemple indique toujours la présence d'un élément mystique qui marque les moindres habitudes et la vie tout entière de l'association. En dernière analyse, dans ce cas précis, ce n'est pas le choix des échevins qui l'emportera, mais l'intervention du patron, c'est-à-dire une remise de l'élection au choix du sort. Celui-ci est revêtu d'une apparence chrétienne, il emprunte dans cette confrérie la personnalité de « Dame Sainte Marie » mais ce recours au hasard n'a rien de fondamentalement chrétien.

Malgré ces interventions religieuses le fait important est cependant la façon dont tous les membres participent à la vie de leur association. M. Coornaert [2] insiste sur le sens de cette accession à une vie sociale de type démocratique. Elle représente pour lui un indice certain de la laïcisation des fraternités, et par là même de celle de leur droit. Mais cependant des notions étrangères à une conception égalitaire impliquant l'équivalence des jugements de chacun des frères resteront présentes. Non seulement les confrères peuvent faire intervenir le hasard comme nous venons de le voir, mais ils portent sur les opinions des leurs des jugements qui sont étrangers à une conception rigoureusement égalitaire. Les douze frères élus par la charité de Valenciennes y jugent de toute chose, leur avis a la valeur d'un jugement, mais tout confrère peut s'élever contre celui-ci à condition « qu'il dise mieux ». De même dans l'élection du « prince de la marchandise du vin » ce qui a décidé du choix c'est le « plus grant et saine partie d'iceuls marchands ». L'élection du type démocratique est donc contrôlée par un principe moral qui permet de la considérer comme valable ou non. Il faut sans doute rapprocher cette façon d'envisager l'élection de la pratique qui a lieu dans certains couvents pour l'élection des prieurs. Là aussi c'est la meilleure partie des moines qui choisit les dignitaires.

1. Espinas, *op. cit.*, p. 72.
2. Coornaert, *Les Ghildes médiévales*, p. 220.

Cette façon de désigner une minorité d'entre eux qui assumera le pouvoir prouve l'évolution des idées juridiques professées par les confrères. En effet les membres du groupe à partir de ce moment ne sont plus simplement liés socialement. Ils cherchent à exprimer par eux-mêmes le pouvoir juridique de l'institution; leur mode d'expression deviendra de plus en plus juridique et délaissera les formes traditionnelles. Par l'intermédiaire des élus, c'est chaque membre qui estime prendre les décisions nécessitées par la vie de la confrérie. Par son entrée dans l'association, le nouveau membre acquiert ainsi l'éligibilité et l'électorat; en même temps qu'il assure en partie sa vie spirituelle et temporelle, il accède à une expression politique.

Il est difficile de savoir si dans ces associations se formait une sorte d'oligarchie qui avait l'habitude de se partager les responsabilités. Il est vraisemblable que le fait se soit produit mais en aucun cas il n'est consacré par les règlements. Ceux-ci, en même temps qu'ils affirment toujours la collégialité du pouvoir, indiquent que les charges ne sont établies que pour un an; exceptionnellement la dignité du maïeur pourra lui être conférée pour deux ans. Nous avons déjà vu maintes fois que le fait d'être un des dignitaires de l'association conférait aux frères revêtus de cette charge un véritable pouvoir religieux; ce sont eux qui fixaient l'ordre des processions, la couleur du survêtement et qui s'occupaient des différentes manipulations de la bière. Le rôle de ces élus est donc complexe. Ils assurent la vie temporelle de l'association, mais ils sont en même temps chargés d'assumer sa vie religieuse et d'y participer activement. Nous trouvons une fois de plus mêlées des obligations issues de nécessités juridiques et de devoirs imposés par le caractère religieux de ces associations.

Les règlements ainsi élaborés essaient également d'imposer la cohésion et la paix à l'intérieur des confréries. M. Gurwitch montre comment l'apparition du pouvoir consacre les tendances centripètes au détriment des tendances centrifuges. Les discordes, dont nous avons déjà vu les conséquences religieuses, portent également atteinte à la vie de l'association sur le plan même de l'existence juridique; elles sont réprimées par des amendes qui peuvent être prononcées soit en espèces, soit en cire. Pour assurer ce pouvoir disciplinaire il semble que les solutions soient nombreuses. La pratique la plus courante est de donner aux chefs élus une compétence qui leur permette de juger des délits commis par les confrères, mais quelquefois il existe un organe spécialement constitué à cette fin. C'est ainsi que la confrérie de Notre-Dame de Saint-Sauveur à Limoges possède dès 1212 quatre « paguedor » chargés de réprimer les abus [1].

1. Guibert, *Les Confréries de dévotion*, p. 6.

Les sanctions confraternelles sont en principe conditionnelles.

La mauvaise tenue, le manque de respect aux dignitaires, la non-observance des statuts sont également punis. Toutes les sanctions sont en principe conditionnelles et il ne serait que de quitter l'association pour y échapper. Mais là encore il ne faut pas sous-estimer le fondement religieux de la fraternité. La volonté de demeurer unis était telle que les confrères devaient préférer supporter le poids des sanctions qui les frappaient plutôt que de quitter l'association. D'ailleurs la peine la plus importante est l'exclusion, ceci prouve bien qu'en fait la peine prononcée contre les membres avait les caractéristiques d'une peine inconditionnelle et que ceux-ci ne cherchaient pas à s'y soustraire. Cette juridiction interne complète l'appareil administratif des associations. Mais si son rôle principal est d'assurer la vie de l'association, sa compétence était parfois plus étendue, ce qui n'était pas sans attirer la désapprobation des pouvoirs publics. Monti [1] rappelle que la confrérie d'or de San-Michele à Florence est juge de ses différends avec les particuliers en matière successorale. Chaque fois que l'association participe activement à un secteur de la vie publique, des raisons de conflits avec les autorités apparaissent. Dans le serment que prononce le prince de la marchandise du vin à son entrée en fonctions, il s'engage à obéir au mandat écrit qui lui est proposé par ses électeurs. Ceux-ci « ont donné et donnent plein pouvoir, autorité et mandement spécial des choix, causes, querelles et besongnes touchans et aians regard au fait de la dicte marchandise [2] ». La formule continue en lui attribuant un mandat général du droit d'agir à la place de n'importe quel marchand de vin. Dans la mesure où le maïeur reçoit ainsi compétence des siens de trancher toutes questions relatives au commerce du vin il est normal que des conflits de juridiction s'élèvent avec les divers ordres de tribunaux. Ce problème constituera d'ailleurs un des chefs d'accusation soulevés par les pouvoirs publics contre les fraternités.

Au cours de l'évolution des confréries nous avons vu le droit qu'elles ont créé s'affirmer et prendre peu à peu de plus en plus d'importance tant pour la cohésion interne de l'association que pour la nature de l'engagement des membres. Mais quel que soit son rôle exact, il n'est constitué que par un droit à prédominance sociale, essentiellement caractérisé par l'importance des devoirs acceptés par les confrères, et excluant à peu près les rapports interindividuels. Cependant il ne faut pas considérer

1. Monti, *Confraternitate*, t. I, p. 69.
2. Espinas, op. cit., t. II, p. 107.

cet ordonnancement juridique comme n'ayant pas varié au cours des siècles. Tout au contraire nous avions vu comment l'apparition de symboles à l'intérieur des associations laissait entrevoir la substitution de rapports de communauté aux relations communielles existant à l'origine. Les confréries strictement demeurées attachées aux œuvres pies gardent plus longtemps des formes religieuses, mais cependant les liens d'intégration des individus dans la collectivité s'atténueront car nous avons essayé de montrer qu'elles aussi avaient été amputées d'une partie de leur réalité. Ce qui est caractéristique de toute cette évolution c'est de voir prétentions et devoirs s'équilibrer peu à peu dans les documents statutaires. La forme démocratique prise peu à peu par ce droit indique bien l'équilibre entre les prétentions des membres et celles de l'association. Les différents individus ne disparaissaient plus entièrement à l'intérieur de la fraternité

CHAPITRE II

LES REGLES JURIDIQUES IMPOSEES PAR L'EGLISE

Après avoir ainsi examiné le droit existant à l'intérieur des fraternités, il nous reste à voir les modifications que ces ordonnancements ont subi du fait de l'intervention ecclésiastique. A mesure que le rôle de ces associations se modifiait et devenait plus officiel, le mode d'élaboration de leurs statuts se transformait. Avant d'étudier la place attribuée par le *Codex juris canonici* à la fraternité, il nous faut retracer ses rapports avec la hiérarchie.

Nous avons déjà maintes fois évoqué les conflits toujours latents entre les associations confraternelles et l'Eglise et insisté sur les raisons religieuses des censures ecclésiastiques. Nous avons montré que cette défiance était persistante, depuis les premiers textes de l'époque carolingienne jusqu'au XVI[e] siècle. Le capitulaire d'Hincmar, le texte de Reginon de Prüm, mettaient formellement en cause les rituels utilisés par les confrères; ils censuraient les habitudes de se réunir pour boire et banqueter au cours de repas où les convives se laissaient aller à tous les excès. Les conciles de Rouen, de Toulouse, de Cognac et de Bordeaux, s'ils ne mettaient plus directement en cause l'usage de la boisson, s'élevaient contre le serment et contre l'impiété cachée sous l'aspect de la piété. Ils censuraient ainsi beaucoup plus une tendance de vie générale qu'un fait précis. Cette tradition d'hostilité se poursuit, montrant d'une part la vitalité extraordinaire conservée par les pratiques traditionnelles et d'autre part la volonté de l'Eglise de réformer les fraternités et de les débarrasser de tout élément extérieur pour en faire des groupements en tous points conformes à l'orthodoxie. De siècle en siècle les mêmes griefs sont repris. Le concile de Lavaur de 1368 paraît s'appliquer aussi bien à des confréries qu'aux compagnonnages naissants en dénonçant les vêtements, uniformes, signes et caractères emblématiques utilisés dans certaines cérémonies. Mais nous avons vu la signification religieuse de l'utilisation de ces vêtements et de ces coutumes et le concile condamne donc une fois de plus des conceptions religieuses difficilement assimilables par l'Eglise. Cette hostilité sur ces points précis

ne cessera pratiquement pas jusqu'aux temps modernes. Pourtant nous avons vu que pour des raisons diverses, tant économiques que sociologiques et politiques, ces rituels avaient peu à peu perdu leur signification, et que leur emploi n'avait plus les mêmes conséquences qu'au début du Moyen Age. Cependant leur présence, même dégradée au rang de vestiges, constituait toujours pour la hiérarchie un objet de scandale : c'est ainsi qu'une ordonnance de Roufillon datée de janvier 1563 reprend une fois de plus l'interdiction des banquets et repas de confréries. Les décisions synodales d'Amiens en 1662 et de Bordeaux en 1683 vitupèrent une fois de plus les abus de la boisson et des aliments. Les rapports de l'Eglise et des fraternités ont donc été fortement marqués par une défiance, atteignant parfois une nette hostilité, causée par l'ambiguïté des manifestations religieuses confraternelles.

La création des fraternités, l'entrée des nouveaux membres, l'usage des fêtes, étaient autant de prétextes à l'emploi de rituels irréductibles à une notion chrétienne des manifestations religieuses. Ces persistances suffiraient à expliquer les relations tendues et difficiles qui s'établirent de tout temps entre la hiérarchie et ces associations. Elles permettent de comprendre la désapprobation et la défiance qui les entourent mais une étude plus détaillée des décisions ecclésiastiques va nous permettre de déceler deux autres facteurs importants dans cette attitude. L'un est lié étroitement au caractère sociologique des fraternités et à leur expression juridique, l'autre, plus éloigné de leur réalité spécifique, sera surtout marqué par l'apparition et le développement des ordres mendiants.

M. Gabriel Le Bras et peut-être encore davantage Monti insistent sur l'importance qu'eut pour le développement du mouvement confraternel la formation des ordres dominicains et franciscains. Leur influence semble tellement déterminante à l'auteur italien qu'il sépare distinctement son étude en deux parties : avant le XIII^e^ siècle et l'apparition des frères prêcheurs et après. Mais cette distinction n'est pas seulement visible en Italie, elle existe également en France, où l'Eglise, aidée par les nouveaux ordres, mène une lutte acharnée contre les différents mouvements hrétiques. Nous avons déjà signalé l'antagonisme profond qui sépara au XIII^e^ siècle le mouvement confraternel en deux types de confréries, les unes soutenant les hérétiques, et les autres au contraire prêtant leur appui à l'Eglise et à ses défenseurs les plus actifs. « Deux fois au moins, l'Eglise a cru voir son salut ans la généralisation des confréries : au XIII^e^ siècle quand elle a opposé à la ferveur des sectes, dressées contre le sacerdoce, contre la richesse et la mollesse, des groupes fraternels, généreux et pénitents; au XVII^e^ siècle quand les évêques entreprirent de mobiliser les élites sous les bannières du Saint-

Sacrement, du Rosaire et de la Charité[1]. » La confiance faite par l'Eglise à la fin de l'Ancien Régime aux confréries, dépasse l'objet de cette étude, et d'ailleurs elle met en jeu des éléments qui ont énormément varié depuis le XIII[e] siècle. Le mot de *confrérie* est loin de recouvrir la même réalité, l'Eglise n'occupe pas à cette époque la place qui lui revenait au Moyen Age, et la structure générale de la société s'est complètement modifiée. C'est donc l'utilisation du mouvement confraternel au Moyen Age, et principalement à la fin du XIII[e] siècle, qui nous retiendra seulement ici. Mais il semble difficile de déceler à proprement parler une aide que les confréries dans leur totalité auraient apportée à la hiérarchie ecclésiastique: en effet les documents de cette époque, s'ils révèlent indéniablement un accord avec certaines d'entre elles, condamnent expressément certaines autres et même parfois le mouvement dans sa généralité.

Un peu partout les prélats locaux créèrent des confréries de catholiques ayant pour objet de tenir en respect les hérétiques. L'évêque Foulques en fonde ainsi une en 1210 : c'est la célèbre confrérie blanche de Toulouse qui était assez importante pour pouvoir envoyer 5 000 hommes à Simon de Montfort. Puis en 1243, Durand, évêque d'Albi, fonde une confrérie analogue dans sa ville. Il existe également des associations similaires en Italie, principalement à Milan et à Florence[2].

Mais de semblables exemples ne doivent pas faire oublier les textes qui laissent apercevoir des rapports bien autrement tendus et difficiles avec ces associations. En 1245, Innocent IV doit ordonner à l'abbé de Mauzat de dissoudre les confréries subversives du Vezelay; les lettres de Jean XXII nous montrent des difficultés sérieuses entre une confrérie romaine, pourtant composée de clercs, et la papauté. Il ne s'agit ici que de décisions concernant des éléments locaux, mais il ne faut pas négliger les conciles de Rouen, Montpellier, Toulouse, Cognac déjà souvent citées et qui formulent des condamnations générales du mouvement.

Sectes hérétiques et confréries présentent des analogies sociologiques.

Ces décisions ecclésiastiques, en apparence contradictoires, peuvent s'éclairer si l'on se réfère à la nature des fraternités et si l'on tient compte du rôle qu'elles assumaient vis-à-vis de leurs membres. Monti insiste sur les analogies qui existaient entre les groupes d'hérétiques et les fraternités[3]. Ces ressem-

1. Gabriel Le Bras, *op. cit.*, p. 349.
2. Jean Guiraud, *Histoire de l'inquisition au XIII[e] siècle.*
3. Monti, *op. cit.*, p. 83 et suiv.

blances pouvaient d'ailleurs aussi bien permettre à l'Eglise une lutte plus efficace ou au contraire lui faire perdre une autre partie de ses fidèles. L'hérésie en particulier avait pour résultat d'atténuer la différence entre les clercs et les laïcs; or nous avons vu que les fraternités utilisaient certes les prêtres au cours de leurs cérémonies, mais qu'elles donnaient à chacun de leurs membres un certain rôle rituel : elles présentaient donc une forme où la coupure entre les deux ordres, d'une part le corps sacerdotal, d'autre part la masse des laïcs, était moins forte que dans les autres groupes sociaux. De plus, nous avons vu comment leur activité les mêlait à l'ensemble de la vie sociale de l'époque. D'après Monti ces multiples centres d'action présentaient pour les ordres chargés de réprimer l'hérésie un grand intérêt. En effet les ordres mendiants se seraient donnés pour but de repénétrer profondément l'élément urbain en participant à toute la vie des fidèles et en étant présents à chacune de leurs occupations; dès lors la pénétration des villes était facile si l'on pouvait compter parmi ses fidèles des confrères. Monti insiste également sur un autre aspect du problème qui rapproche les fraternités des hérétiques médiévaux. Ceux-ci en effet professent leur désir d'une Eglise neuve, créée par les fidèles pour les fidèles, et non par la hiérarchie pour la hiérarchie, et demandent surtout un lien mystique entre les membres du christianisme comme cela se passait dans l'Eglise primitive. Ces diverses remarques permettent de saisir les ressemblances frappantes qui existaient entre le mouvement confraternel et les collectivités hérétiques. En disant ceci, nous ne pensons pas à des analogies d'ordre théologique mais tout au contraire à des similitudes de nature sociologique. En effet l'Eglise, bien que société d'essence religieuse, vit sous un droit en grande partie rationalisé et dont les facteurs de domination sont importants. D'ailleurs, elle ne peut lutter contre la dégradation des formes de sociabilité qui évoluent irrésistiblement de la communion vers la communauté, puis vers la masse. Ce mouvement explique en partie la formation des sectes dissidentes et des hérésies qui sont justement un retour brusque vers une force communielle. Nous avons vu que les confréries présentent la plupart du temps cette forme de sociabilité et que dans leur cadre les éléments mystiques priment les facteurs juridiques. Elles constituaient donc, au même titre que les mouvements hérétiques, des groupements dont la nature était incompatible avec l'esprit de l'Eglise. G. de Lagarde[1] pousse les choses plus loin, puisque pour lui « les hérésies représentent la forme hétérodoxe d'un mouvement général qui pousse les laïques à s'organiser eux-mêmes en confréries ou associa-

1. G. de Lagarde, *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age*, t. I, p. 123.

tions de piété ». Il n'est peut-être pas absolument légitime de faire ainsi découler la naissance des hérésies du mouvement confraternel, il est plus juste de considérer que ces deux phénomènes occupent sensiblement des positions analogues vis-à-vis de la hiérarchie, et qu'ils nuisent à l'élaboration harmonieuse d'une société structurée et hiérarchisée.

En ce sens, les décisions du XIII^e^ siècle ne renferment pas de caractères aberrants à ceux présentés par l'attitude générale de l'Eglise. Le résultat le plus apparent de l'agitation religieuse du XIII^e^ siècle est d'avoir précipité le nombre des décisions synodales concernant les fraternités et accentué un mouvement déjà ancien, tendant à intégrer ces associations dans l'orthodoxie romaine.

L'Eglise tente d'imposer à la formation de toute confrérie une autorisation préalable.

M. Gabriel Le Bras résume l'attitude constante de l'Eglise : « Tout le mal venait de la liberté. Subordonner les confréries aux évêques et aux curés, tel était l'unique remède... L'effort de l'épiscopat tendit à imposer la limitation des buts, l'autorisation préalable et le contrôle permanent. » Il est en effet caractéristique que la hiérarchie, même si dans certains cas elle se laisse aller à des condamnations générales, n'ait jamais pris à l'encontre des confréries les mesures d'exception utilisées contre les hérétiques. A aucun moment elle ne mit en jeu tout son pouvoir pour faire disparaître définitivement ces associations pourtant turbulentes et peu dociles. Même au XIII^e^ siècle, époque pourtant critique de la vie religieuse, les fraternités ne furent jamais assimilées par les évêques aux groupes d'hérétiques et ils se contentèrent de reprendre contre elles une politique traditionnelle. Cette tradition prend nettement sa source dans les décisions prises par Hincmar : elle conduit à essayer d'utiliser les associations confraternelles en éliminant les éléments empruntés au paganisme, et en imposant le plus souvent possible la présence d'un prêtre. Le capitulaire de 852 énumérait déjà les buts considérés comme licites par l'Eglise. Les fraternités peuvent s'occuper du luminaire, des aumônes, de certains offices de piété, des convois funèbres, à condition toutefois qu'un prêtre surveille ces cérémonies. De même les capitulaires carolingiens permettaient expressément, à l'exclusion de toutes les autres, les activités confraternelles relevant de l'aide mutuelle. Un texte émanant de l'archevêque de Bordeaux Gérald de Malemort et daté de 1255 énumère sensiblement les mêmes activités licites : entretien de l'Eglise et de tous les objets du culte, sépulture et autres soins funéraires, travaux publics, garde des malades, collecte, etc... Cette liste, à l'exception des soins funéraires qui

pouvaient donner lieu, nous l'avons vu, à des cérémonies païennes, élimine soigneusement toutes les manifestations où pouvaient se forger les liens de solidarité mystique unissant les confrères. Mais ces décisions ne pouvaient avoir que peu d'influence sur la vie confraternelle; en effet, tant que la fraternité conservait sa nature particulière acquise au moment de sa création et de sa recréation annuelle, il était difficile de l'enfermer *a posteriori* dans un cadre d'activité qui ne pouvait lui convenir. Nous avons vu comment la multiplicité des activités confraternelles était une conséquence directe et immédiate de la nature du lien associatif; tant que celui-ci n'a pas été altéré, soit par des modifications de fait, soit par des modifications juridiques imposées par une autorité extérieure, la vie sociale confraternelle n'a pas subi de changements notables. Tant que le caractère même de la confrérie est resté constant, les injonctions épiscopales ne peuvent tout au plus que faire acquérir une plus grande importance aux buts mentionnés, mais ne peuvent pas rétrécir à ce point la vie tout entière de l'association. C'est donc lorsque l'Eglise sera parvenue à atteindre directement les modes de création des confréries, qu'elle pourra réellement les orienter vers tel ou tel but à l'exclusion de certains autres. Le moyen le plus direct pour influer sur les destinées du mouvement confraternel est de changer la nature de l'engagement consenti par chacun des frères au moment de son adhésion. La hiérarchie a nettement accordé une grande importance au mode de formation de la confrérie, et les décisions, soit épiscopales, soit conciliaires, ont tenté de subordonner la création de toute nouvelle confrérie à une acceptation préalable et à l'emploi de statuts rédigés par les évêques, ou quelquefois par des membres des ordres mendiants.

Le concile de Montpellier, tenu en 1214, astreint les confréries à une autorisation préalable accordée par l'évêque : les confréries non autorisées seront supprimées. Le concile d'Arles de 1234 et celui de Soissons de 1403 formulent les mêmes exigences. Toute confrérie ancienne ou nouvelle doit être autorisée par l'évêque. De semblables décisions, dans la mesure où elles sont appliquées, et elles le sont de plus en plus, sont extrêmement importantes. Elles modifient la nature du mouvement confraternel à ses sources mêmes. Si les fraternités s'établissent à partir d'un acte d'autorité qui leur est extérieur, il est normal qu'elles n'aient plus que des rapports plus ou moins éloignés avec celles qui se créaient spontanément en dehors de toute réglementation autoritaire. Le fait est déjà significatif lorsqu'une confrérie déjà formée doit solliciter l'accord de l'épiscopat, mais il est encore plus révélateur lorsque nous assistons à la création d'une confrérie par le pouvoir de l'Eglise soit séculière, soit régulière. Le plus célèbre de ces corps ainsi constitués est la

confrérie blanche. Mais nous avons vu que ce cas n'est pas unique, et que des faits semblables se produisent, non seulement en France, mais encore en Italie. Les groupes ainsi créés autoritairement peuvent avoir une activité religieuse et peuvent essayer de consolider leurs liens par des procédés religieux, il n'en demeure pas moins vrai que leur naissance s'est effectuée à partir de formes juridiques imposées de l'extérieur. Nous avions vu que la confrérie médiévale était une association religieuse, non parce que son activité portait sur les choses sacrées mais parce qu'elle naissait grâce à des pratiques religieuses. Le droit qui est ainsi imposé aux fraternités par voie d'autorité ne peut plus présenter les mêmes formes que celui élaboré par les confréries nées des pratiques traditionnelles.

Monti insiste longuement sur ces changements : à titre d'indice de cette transformation, il cite un fait que nous avions déjà retenu, à savoir l'évolution de la défense mutuelle et de l'entr'aide vers la bienfaisance. Pour lui, il y a bien une réelle cassure dans la vie sociale de ces groupements à partir du moment où, pour des raisons de lutte religieuse interne, l'Eglise réglemente de plus en plus leur naissance et leur vie. Cette intervention est d'autant plus perturbatrice qu'elle agit sur des associations qui sont alors à une période transitoire de leur existence. Nous avions déjà vu que c'est au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles que, pour des raisons tenant à l'évolution de la structure technique et économique de la société, les confréries commencent à se spécialiser et à perdre leur caractère global. Dans cette tentative d'utilisation des fraternités, Monti voit surtout l'influence dominicaine, mais il est bien difficile de déceler qui a eu le rôle prépondérant, des évêques ou des frères prêcheurs. Il est certain qu'à partir de cette époque il est possible de trouver des statuts confraternels rédigés par les dominicains. C'est ainsi qu'un document d'avril 1247 est précédé de ces lignes : « Sacent tout cil ki sont et ki a venir sont ke li prieus des Freres preecheeurs d'Arras et li couvens des Freres devant dis ont otriie, de par l'autorité del Maistre de l'Ordene, as barbiers d'Arras une Carité à faire en l'oneur Dieu et Nostre Dame et Mon seigneur saint Dominike [1]. »

Mais il est difficile de savoir qui des prêtres séculiers ou réguliers eut la prépondérance dans l'organisation des fraternités essentiellement pieuses. M. Le Bras estime qu'elles ont secondé les ordres mendiants et les nouvelles congrégations dans leurs rivalités avec l'Eglise séculière; mais la tendance générale est surtout de soustraire les fraternités à l'influence laïque pour les soumettre à une influence sacerdotale, qu'elle soit régulière ou séculière. D'ailleurs le fait pour une confrérie

1. ESPINAS, *op. cit.*, t. I, p. 20.

d'être soumise à l'autorité des dominicains du lieu ne la faisait pas échapper à l'influence d'une organisation fortement hiérarchisée, puisque cet ordre relève directement de l'autorité pontificale. Quoi qu'il en soit, le cadre juridique dans lequel va s'inscrire la vie confraternelle est un moule rigide fixé à l'avance et qui leur est imposé de l'extérieur. En effet ,non seulement les évêques — ou les frères prêcheurs — doivent consentir à la formation de toute nouvelle confrérie, mais encore très souvent, ils lui donnent des statuts qu'ils ont eux-mêmes rédigés. C'est ainsi qu'agit Faure, évêque d'Amiens, quand il accorde la création de la confrérie des Dames de la Charité à Montdidier, mais cet état de choses clôt l'évolution confraternelle. Il ne s'est d'ailleurs pas instauré immédiatement après les textes du XIII[e] et du XIV[e] siècles, ce n'est que progressivement que les confréries sont devenues un véritable corps ecclésiastique étroitement soumis à la hiérarchie. Pour étudier les textes qui mettent le dernier point à l'évolution des associations confraternelles il nous faudrait passer outre les limites de ce travail. Pendant presque tout le Moyen Age la confrérie est composée d'éléments divers dont les antagonismes et les équilibres lui donnent ses principales caractéristiques. A aucun moment de cette période la confrérie ne présente une vie simplifiée, bien que nous ayons vu se dégager des tendances nettes à la spécialisation. Celle-ci s'était produite dans plusieurs domaines mais les associations présentaient presque toujours un aspect laïque ou en voie de laïcisation, et une face religieuse.

L'Ancien Régime voit se développer des confréries entièrement consacrées aux œuvres pies.

La fin du Moyen Age voit apparaître des associations toutes entières consacrées à la piété, mais il faut pénétrer dans l'Ancien Régime proprement dit pour voir se développer des associations qui sont des groupes composés de laïques mais alors étroitement reliés à la hiérarchie catholique. Les textes ecclésiastiques de cette période concluent une longue évolution et se situent toujours dans la même optique : réduire la confrérie à ses éléments orthodoxes et lui donner un cadre juridique conforme au droit interne de l'Eglise. Mais pour parvenir à cette intégration, il avait été nécessaire que des changements se produisent, tant dans la nature interne de l'association que dans les faits économiques et politiques constituant les éléments déterminants de la société ambiante. Nous avons vu comment peu à peu le caractère global de la fraternité disparaissait pour laisser à sa place une pluralité d'associations qui reprenaient chacune, en le modifiant d'ailleurs, un des rôles et un des sens de la confrérie. Evidemment les décisions synodales et épiscopales que nous avons

rencontrées ont joué un rôle dans la modification des fraternités, ne serait-ce qu'en leur imposant un mode de création exclusivement juridique. Mais tant que la confrérie était profondément inscrite dans la réalité sociologique de son époque, sa cohésion interne était trop forte pour permettre une emprise profonde de ces décisions extérieures. Celles-ci n'ont pu avoir pleinement leur effet que lorsqu'elles ont eu en face d'elles des associations ayant perdu une grande partie de leur vigueur et qui ne vivaient plus dans une société dont les normes leur permettaient une grande expansion.

La constitution Quaecumque *du 7 décembre 1604.*

Le 17 septembre 1562, le concile de Trente étend sensiblement les pouvoirs des évêques. Jusqu'ici ils contrôlaient les fondations et dans les villes italiennes ils surveillaient fréquemment les confréries [1]; dès lors ils auront le droit d'examiner les comptes de toute confrérie. Mais le texte qui semble pratiquement clore l'état de conflit entre les fraternités et l'épiscopat est la constitution *Quaecumque* promulguée par le pape Clément VIII, le 7 décembre 1604. Elle édicte nettement la nécessité du consentement écrit de l'ordinaire à toute formation d'association fraternelle; de plus il doit examiner et corriger les statuts qui lui sont proposés. Désormais il devient courant que l'évêque propose tout simplement un texte conçu par lui-même; c'est le cas des statuts de Limoges établis en 1619, de ceux de La Rochelle en 1656. A Grenoble en 1690, à Grasse en 1644, à Condom en 1663, les confréries qui s'établissent le font dans le cadre des statuts synodaux. Dès lors la vie de la confrérie est celle d'un corps para-ecclésiastique. Il ne lui a jamais été conféré un rôle égal à celui qui revient à la paroisse, mais l'assistance à ses offices est cependant recommandée. Une ordonnance synodale de Michel Colbert spécifie que les messes entendues dans les confréries ne dispensent aucunement des messes de paroisse mais attache cependant une grande importance à l'appartenance à l'une d'entre elles : « Les fidèles doivent savoir que l'assistance aux confréries n'est que de conseil mais que celle de la paroisse est de précepte, que la première est de dévotion et la seconde d'obligation... les fidèles doivent être paroissiens avant que d'être confrères... » Mais le rôle de la confrérie est bien souligné comme étant parallèle à celui de l'organisation paroissiale. D'ailleurs les fraternités défilent suivant un ordre fixé par la Sacrée Congrégation des Rites, ce qui montre bien l'importance attachée par la hiérarchie à ces assemblées laïques. Innocent IX fonde une

1. Monti, op. *cit.*, t. II, p. 87 et suiv.

confrérie des Agonisants dont les pouvoirs sont très étendus : en effet les confrères peuvent interroger les agonisants et les encourager à accomplir des actes de foi et de contrition. Par ailleurs, les confréries vont recevoir des indulgences; ce sont surtout celles qui sont érigées en archiconfréries qui bénéficient de cette faveur. En effet, pour parachever cette intégration juridique l'Eglise élève certaines confréries parmi les plus importantes au rang d'archiconfrérie et leur donne un pouvoir de contrôle sur les autres; seul le siège apostolique dispose de ce titre. Le terme de cette longue évolution est retracé par les textes du *Codex juris canonici* relatifs aux confréries. Les canons 707 et 708 réservent formellement le nom de confréries « aux *sodalitia* ayant pour but l'accroissement du culte public et dont l'érection a eu lieu par un décret formel ». Les canons 720 à 725 confirment la jurisprudence ayant trait à l'établissement des archiconfréries, enfin le canon 690 les soumet à la juridiction et à la surveillance de l'ordinaire du lieu. Celui-ci a non seulement le droit, mais le devoir de les visiter, et les dirigeants des fraternités doivent lui fournir un compte rendu annuel de leur administration. M. Le Bras conclut cette évolution en ces termes : « L'autonomie des associations de fidèles ne fut jamais mieux définie par le droit et mieux réduite dans la réalité : le vieil esprit d'indépendance des laïcs est bridé; de ces groupes qu'il animait, l'Eglise entend faire les plus dévoués auxiliaires du clergé[1]. » En effet non seulement ces associations, formées la plupart du temps — puisqu'il y a quand même l'existence des Kalendes — en dehors du clergé, sont en définitive soumises à l'autorité des évêques, mais elles ont perdu le caractère global qui fut leur véritable nature pendant la presque totalité du Moyen Age. Créées par voie d'autorité, soumises à des règles juridiques ne correspondant pas au droit formé par un groupe communiel, elles ne présentent plus guère qu'une analogie de dénomination avec les fraternités médiévales. Comme les autres groupes produits par l'éclatement de celles-ci, elles n'ont recueilli qu'un seul des aspects des associations primitives. Elles sont d'ailleurs en grande partie confondues avec d'autres types d'associations caractérisées elles aussi par leur activité apostolique : les tiers-ordres et les pieuses unions qui constituent avec les confréries, selon le canon 707, les trois espèces d'associations de fidèles.

D'ailleur le *Dictionnaire de droit canon* donne cette définition du terme confrérie : « Association de plusieurs personnes établies pour quelques fins pieuses. » Ces quelques mots montrent parfaitement les énormes transformations qui se sont produites au sein de ces groupements.

1. G. Le Bras, *op. cit.*, p. 359.

Vu : *Le Doyen,*
A. GARRIGOU-LAGRANGE.

Vu : *Le Président de la thèse,*
J. ELLUL.

Vu et permis d'imprimer :
Le Recteur : E. DELAGE.

BIBLIOGRAPHIE

Boileau (Abbé). — *Histoire des flagellants,* Amsterdam, 1732.

Brentano. — *Essay on the history and development of Gilds,* Londres, 1870.

Cahen (M.). — *Etude sur le vocabulaire religieux du vieux scandinave : la libation,* Paris, 1921.

Cohen (G.). — *Le Théâtre au Moyen Age,* Paris, 1948.

Coornaert (E.). — *Les Corporations en France avant 1789,* Paris, 1941.

— « Les ghildes médiévales ». *Revue historique,* 1948.

Duhr (J.). — « Les confréries dans la vie de l'Eglise », *Revue d'histoire ecclésiastique,* 1939, p. 437 et suiv.

Dusevel. — *Histoire d'Amiens,* Amiens, 1852.

Eliade (Mircea). — *Mythes inconnus du monde moderne,* Nouvelle Revue Française, 1953.

Espinas (G.). — *Les Origines du droit d'association dans les villes de l'Artois et de la Flandre française jusqu'au début du XVI^e^ siècle,* Lille, 1941-1942.

Felice (de). — *Poisons sacrés, ivresses divines,* Paris, 1936.

— *Foules en délire, extases collectives,* Paris, 1947.

Gange (Du). — *Glossaire.*

Gierke. — *Das deutsches Genossenschaft Recht,* Berlin, 1868-1913.

— *Political Theories of the Middle Age,* Trad. anglaise, Cambridge, 1900.

Giry. — *Histoire de Saint-Omer,* Paris, 1887.

Gouraud. — *Masques.*

Grand (R.). — *Les Paix d'Aurillac : Etudes et documents sur les institutions d'une ville à consulat,* Sirey, 1945.

— « La genèse du mouvement communal en France », *Revue historique de droit français et étranger,* 1942.

Gross. — *The Gild Merchant,* Oxford, 1890.

Guiraud. — *Histoire de l'Inquisition au XIII^e^ siècle,* Paris, 1935-1938.

Gurvitch. — *Eléments de sociologie juridique,* Paris, 1940.

Hegel. — *Städte und Gilden,* Leipzig, 1891.

Kleinclauz. — *Histoire de Lyon,* Lyon, 1939.

Lagarde (de). — *Naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Age,* Louvain.

Le Bras (G.). — « Les confréries chrétiennes : Problèmes et propositions », *Revue historique de droit français et étranger*, 1940, p. 310.

— *Etudes de sociologie religieuse*, Paris, 1956.

Lieberman (F.). — *Zu den Gesetzen der Angelsachsen*, Weimar, 1885.

Luchaire (A.). — *Les Communes françaises à l'époque des capétiens directs*, Paris, 1890.

Leroux (A.). — *Statuts et règlements des confréries de Bordeaux, XIV-XVIII*, Archives historiques du département de la Gironde, T. L., 1915.

Martin-Saint-Léon. — *Histoire des corporations de métiers*, Paris, 1922.

— *Le Compagnonnage*, Paris, 1901.

Moke. — *Mœurs, usages, fêtes et solennités des Belges*, Bruxelles, 1854.

Monti (G.). — *Le Confraternite medievali del' alta e media italia*, Venise, 1927.

— *Le Corporazioni nell' evo antico e nell' alto medio evo*, Venise, 1927.

Nitzsch. — *Ueber die Niederdeutschen Genossenschaften des XII und XIII Jahrhundert*, Berlin, 1879.

Olivier-Martin. — *L'Organisation corporative en France dans l'Ancien Régime*, Paris, 1938.

Ouin-Lacroix. — *Histoire des anciennes corporations d'art et des confréries religieuses de la capitale de Normandie*, Rouen, 1850.

Palanqui. — *Compagnonnages et compagnons.*

Pappenheim. — *Die altdänischen Schutzgilden*, Breslau, 1885.

Petit de Juleville. — *Les Mystères*, Paris, 1880.

— *Les Comédiens et les mœurs en France au Moyen Age*, Paris, 1886.

— *Histoire du Théâtre en France*, Paris, 1897.

Petit-Dutaillis. — *Les Communes françaises*, Paris, 1947.

Semichon. — *Le Paix et la Trêve de Dieu*, Paris, 1869.

Snorre. — *Saga Olafs Honung Kyrace.*

Toulmin-Smith. — *English Gilds* (introduction de Lucy Toulmin-Smith), Londres, 1870.

Van Der Linden. — *Les Guildes marchandes aux Pays-Bas au Moyen Age*, Gand, 1896.

Waltzing. — *Etudes historiques sur les corporations professionnelles chez les Romains*, Louvain, 1900.

Westlake. — *The Parish Gilds of Mediaeval England*, Londres, 1929

Wilda. — *Das Gildenwesen im Mittelalter*, Halle, 1831.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS 5

INTRODUCTION. — ORIGINES DES CONFRÉRIES 9

Chapitre premier. — Les origines païennes des confréries carolingiennes 11

Chapitre II. — Autres origines des confréries carolingiennes .. 36

PREMIÈRE PARTIE. — LA CONFRÉRIE EST UNE ASSOCIATION DE NATURE RELIGIEUSE 47

Chapitre premier. — Le jour de la fête et ses modes de création 52

Chapitre II. — La fête et ses manifestations secondaires 69

DEUXIÈME PARTIE. — LA VIE CONFRATERNELLE 85

Chapitre premier. — L'entraide et la charité 91

Chapitre II. — La confrérie et la vie sociale et culturelle 103

TROISIÈME PARTIE. — RAPPORTS DES CONFRÉRIES ET DE LA SOCIÉTÉ 121

Chapitre premier. — Confréries et communes 125

Chapitre II. — Les confréries et le travail 139

QUATRIÈME PARTIE. — LA STRUCTURE JURIDIQUE DE LA CONFRÉRIE 159

Chapitre premier. — Les règles juridiques internes 167

Chapitre II. — Les règles juridiques imposées par l'Eglise 178

BIBLIOGRAPHIE 189

3082. - Imprimerie BIÈRE, 18, rue du Peugue, Bordeaux. - N° 677 impr. - Dépôt légal : 4e trim. 1958.